Romuald von Camaldoli

und

seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III.

Von

Dr. Walter Franke
Frankfurt a. M.

BERLIN

1913

Nachdruck mit Genehmigung vom
Matthiesen Verlag, Lübeck

KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1965

Reprinted from a copy in the collections of
The New York Public Library

Printed in the United States of America

Inhaltsübersicht.



Vorbemerkung.

Romualds Reform erwuchs wie die von Cluny ausgehende mächtige Bewegung auf den Trümmern, in die der schnelle Niedergang des politischen und wirtschaftlichen Lebens der karolingischen Kulturperiode die Kirche an allen Orten gestürzt hatte, und suchte wie sie auf Grund der Regel Benedikts, der Kanones und mannigfacher kirchlicher und wirtschaftlicher Maßnahmen Aenderung und Besserung in Kirchen und in Klöstern herbeizuführen.

Aber mit Romualds Wirksamkeit entstand auf italischem Boden eine völlig neue, in ihren Zielen und Mitteln verschiedene, besondere italienische Reformbewegung, die über die von Cluny hinausging, da sie sich nicht mit der bloßen Kloster- und Kirchenreform begnügte, sondern vor allem von der Erneuerung des höchsten asketischen Ideals der Vollkommenheit, des Eremitentums, auch Erneuerung und Befriedigung des religiösen Strebens erhoffte. Romuald hat so zum erstenmal im Abendland den Versuch gewagt, das bisher regellos dahinlebende Eremitentum zu organisieren und in ein organisches Verhältnis zu dem bestehenden benediktinischen Mönchtum zu bringen. Er versuchte das Problem dadurch zu lösen, daß er auf Grund der Schriften Cassians und nach Vorbild des griechischen Mönchtums die coenobitische Verfassungsform auf das Anachoretentum übertrug, indem er einerseits die bisher zerstreut und regellos lebenden Anachoreten zu einer einem Prior und einer Regel unterworfenen Genossenschaft vereinigte und das Kloster als Vorstufe und Vorschule mit der höher stehenden

Einsiedlerkolonie verband. Was Benedikt einst für das abendländische Coenobitentum leistete, suchte Romuald für das abendländische Anachoretentum durchzuführen.

Romuald ist als gefeierter Stifter des Camaldulenserordens außerordentlich oft Gegenstand biographischer Behandlung durch Ordensmitglieder gewesen, zum letzten Mal in eingehender Weise bei Mittarelli-Costadini, Annales Camaldulenses, I—II, Venedig 1755 ss., durch die alle vorhergehenden Abhandlungen wertlos geworden sind[1]. Aber auch dieses Werk ist infolge des seitdem zahlreich veröffentlichten Urkunden- und Quellenmaterials völlig veraltet, in vielen Teilen infolge des durch die Ordenstradition gebundenen und getrübten Urteils der Verfasser von vornherein tendenziös entstellt.

In folgender Abhandlung werden wir von neuem eine Darstellung von Romualds Reform und ihren gewaltigen Einflüssen und Folgen versuchen. Dieser erste Teil umfaßt seine reformatorische Wirksamkeit zur Zeit Ottos III., der selbst zu den begeisterten Anhängern dieses großen Asketen gehörte, der zweite Teil wird die Weiterentwicklung seiner Reform zur Zeit Heinrichs II. bis zu Romualds Tod († 1027) behandeln.

---

1. Eine umfangreiche Zusammenstellung der zahlreichen Literatur findet sich bei U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge. I. Bio-Bibliogr. Paris 1877/86. Art.: Romuald, col. 1999—2000. II. Topo-Bibliogr. Paris 1894/99. Bd. I, 533/554. Art.: „Camaldules". Als Ergänzung dazu, namentlich über die italienische Literatur zu Romuald und seiner Organisation, dient D. Moreni, Bibliografia storico-ragionata della Toscana. Firenze 1805 ss. I—II a. a. O.

A. Die Quellen[1].

§ 1. Die vita Romualdi von Petrus Damiani[2].

Die einzige Gesamtdarstellung von Romualds Leben verdanken wir seinem begeisterten Verehrer, dem späteren Kardinalbischof von Ostia, Petrus Damiani[3], sie ist sein Erstlingswerk und fällt in jene Zeiten des jungen, werdenden Damiani, als er im Sinne Romualds für die Verbreitung strengen Eremitentums tätig war.

Die ersten Nachrichten von Romuald empfing er in der Geburts- und Hauptwirkungsstätte Romualds, in Ravenna,

---

1. Die Quellen sind hier nicht nach der Zeit ihrer Abfassung angeordnet, sondern nach der Zeitfolge der einzelnen Abschnitte des Lebens Romualds, die sie umfassen. Daher ist die vita Romualdi an den Anfang gestellt, weil sie das ganze Leben Romualds behandelt, obgleich sie viel später geschrieben ist als die vita quinque fratuum Bruns.

2. Als Ausgabe ist benutzt: 1. Die in Petri Damiani opera omnia, ed. C. Caietanus Lugduni 1623 [2] und 2. die bei Migne, Patrolog. lat. 144/145 (1853). Als Literatur: F. Neukirch, Das Leben des hl. Petrus Damiani (— 1059 I. Teil). Diss. Gött. 1875. Zur Ergänzung: J. Kleinermanns, Der hl. Petrus Damiani. Steyl 1882. Ausgaben und Handschriften: Verzeichnis derselben bei Potthast, Bibliotheca medii aevi II 1553 ff. Bei ihm ist nicht angegeben die vatican. Handschrift Nr. 3797, vermutlich ein Autograph Damianis, über die es meines Wissens eine Untersuchung noch nicht gibt; über genaue Provenienz vgl. Migne 144, 954, Note 167 und Ann. Cam. II 2—3; vgl. p. 48, 11.

3. Denn die im 15. Jahrh. entstandene Biographie des Camaldulensereremiten Hieronymus a Praga kann auf Quellenwert keinen Anspruch machen; ediert in AA. SS. Boll. 7. Febr. II 124—140; vgl. Potthast II 1553.

wo Damiani seine Jugendzeit verlebte und späterhin als Grammatiker sich niederließ[4]; die ersten bleibenden Eindrücke aber wurden ihm erst in der Einsiedelei Fonte-Avellana, wo er nach seiner öffentlichen Tätigkeit in Ravenna 1035[5] als Eremitennovize eintrat. Fonte-Avellana hatte c. 990—993 von Romuald seine anachoretische Organisation erhalten[6], und so atmete der strebsame Damiani in allen Einrichtungen und Gewohnheiten Fonte-Avellanas den düsteren Geist Romualds, der von nun an ihm stets als sein leuchtendes Vorbild erschien.

Seine Kenntnisse über ihn werden sich erweitert und vervollkommnet haben, als er infolge seiner asketischen Tüchtigkeit vorübergehend aus Fonte-Avellana zur Reform der Klöster S. Maria di Pomposa und St. Vincenz berufen wurde, die als frühere Wirkungsstätten Romualds und durch ihre Aebte gute Nachrichten über ihn besitzen mußten. Guido von Pomposa, in dessen Kloster er c. 1039—1041 die schlaffe Zucht wieder heben wollte, war zur Zeit Romualds Abt von S. Severo in Ravenna gewesen, Guidos Lehrer, die früheren Aebte von Pomposa, Martinus und Wilhelm, Romualds Freunde, S. Maria di Pomposa selbst von Romuald mit einer Einsiedlerkolonie für die tüchtigen Mönche verbunden worden[7]. Noch stärkere Eindrücke von Romualds

---

4. P. Damiani ist Ende 1006/Anfang 1007 in Ravenna geb. (Joh. Laud. vit. Dam. c. 1 u. 21; opusc. 6, c. 31; das Jahr ergibt sich aus opusc. 57, c. 6). Er hat hier seine Jugendzeit verlebt und Unterricht bei seinem Bruder, dem Priester Mainfred, gehabt (Lib. V ep. 12). Nach weiterem Studienaufenthalt in Faenza (opusc. 51, c. 13) und Parma (opusc. 36, c. 14) ist er in Ravenna als Grammatiker tätig gewesen (opusc. 42, c. 2; opusc. 8; vit. Damiani c. 2 (Migne 144). Damiani ist daher über die Begebenheiten Romualds in Ravenna besonders gut orientiert.

5. Der Eintritt muß im 28. oder 29. Jahr erfolgt sein, also c. 1035. Vit. Dam. c. 4; vgl. zur Chronologie Kleinermanns p. 22, nr. 1.

6. Vgl. § 14.

7. Ueber S. Maria di Pomposa und ihre Beziehungen zu Romuald vgl. § 14.

Vergangenheit wurden ihm in der seit Romualds Tod verwahrlosten St. Vincenzabtei in der Grafschaft Urbino, deren Reform er nach kurzem Zwischenaufenthalt in Fonte-Avellana c. 1041 übernahm[8]. Damiani wußte sich unter den verkommenen Mönchen großen Einfluß zu verschaffen und die seinerzeit von Romuald eingeführten Fasten und Schweigegebote wiederherzustellen[9]. In diese Zeit der Reform des St. Vincenzklosters, ungefähr in das Jahr 1042, fällt nun die Abfassung seiner Lebensbeschreibung Romualds[10]. Die Entstehung dieser Biographie in St. Vincenz war nicht zufällig, sondern durch mancherlei Gründe veranlaßt. Was Damiani hier einführte, war ja nur eine Erneuerung der Institutionen Romualds, die er bei seinem Aufenthalt einst den Mönchen von St. Vincenz geboten hatte[11]. Als es nun Damiani gelungen war, diesen Mönchen, von welchen manche sich vielleicht noch persönlich an ihn erinnerten, ihre Lässigkeit und Verweltlichung zum Bewußt-

---

8. Vit. Dam. c. 6; St. Vincenz war am Monte Pietralata am linken Ufer des Candiliano, also ungefähr zwischen den größeren Städten Urbino und Fossombrone gelegen, VR. 43, 57; Dam. lib. VI ep. 32; Sigeberti Gembl. vita Deodorici c. 16 (SS. IV, 475): . . . in comitatu Urbini a Ravenna miliario fere quinquagesimo iuxta Petram pertusam.

9. Lib. VI ep. 32; vit. Dam. c. 6.

10. Daß die Biographie Romualds im Kloster S. Vincenz geschrieben ist, beweist VR. 57: . . . alius frater Gaudentius nomine, abbatis videlicet h u i u s monasterii S. Vincentii pater . . . vgl. auch Praef. VR. Dafür spricht ebenso die verhältnismäßig hohe Zahl von Namen, die er gerade von Mönchen dieses Klosters hat (VR. 57). Unrichtig ist die Annahme von Fehr, Oesterreich. Vierteljahrsschrift für kath. Theologie, 7. Jahrg. (1868) p. 202, der sie in S. Maria di Pomposa verfaßt sein läßt. Nach VR. praef.: . . . Ecce tria iam fere lustra transacta sunt, ex quo b. Romualdus deposito carnis onere ad aethera regna migravit (d. i. 27. Juni 1027, vgl. p. 49 nr. 14) ist die Abfassung ungefähr 1042 zu setzen. Dies führt ebenfalls in den Aufenthalt zu St. Vincenz, der in diese Zeit zu verlegen ist. Vgl. Kleinermanns p. 22 nr. 1.

11. VR. 57; Dam. lib. VI ep. 32.

sein zu bringen und sie in edle Begeisterung für Romualds asketische Ideale zu verwandeln, da baten sie Damiani von selbst, ihnen ein Bild ihres früheren Reformators Romuald zu zeichnen, um einen Maßstab für rechtes Eremitenleben zu haben[12]. So trug Damiani alles zusammen, was er in Ravenna, Fonte-Avellana und S. Maria di Pomposa gehört und gesehen hatte, was ihm Romualds Schüler, besonders die Brüder von St. Vincenz und ihr Abt, dessen Vater Gaudentius Romualds Schüler gewesen war, berichtet hatten[13] und was ihm das erinnerungsreiche Kloster, auf dessen Begräbnisplatz die Leichensteine den Namen manches Schülers Romualds trugen[14], einflößte.

Damianis Glaubwürdigkeit als Berichterstatter ist nicht zu bezweifeln; überall tritt in seinen Werken seine Glaubwürdigkeit hervor[15]; wo er auf mündliche Berichte angewiesen ist, betont er, falls er sie genau kennt, die Glaubwürdigkeit seiner Quellen[16] oder er gibt ihren Bericht wieder, ohne seine Bedenken zu verschweigen[17]. Diese Tatsache

---

12. VR. praef.: . . . qua propter . . . multorumque fratrum precibus et germana charitate devinctus.

13. VR. praef.: . . . quod de praedicto mirabili viro ab egregiis eius discipulis didici, aggrediar . . . describere. Z. B. VR. 27: . . . retulit mihi quidam senex monachus qui eum illuc comitatus de Ravennae finibus fuerat; VR. 57.

14. VR. 57.

15. Opusc. 33, c. 8: . . . Haec omnia, venerabilis pater, non sine magno timore descripsimus, ne vel per oblivionem vel per infidae relationis audaciam a veritatis linea quantumlibet declinemus vgl. opusc. 10, c. 10 u. a. VR. praef.: . . . nonnulli enim Deo se deferre existimant, si in extollendis sanctorum virtutibus mendaciam fingunt. Hi nimium ignorantes Deum nostro non egere mendacio.

16. Z. B. Opusc. 40, c. 6: Illud etiam, quod Humberti videlicet archiepiscopi summae videlicet auctoritatis viri narratione cognovi, silentio tradendum esse non arbitror.

17. Opusc. 19, c. 3: . . . Sed quoniam personae istae Desiderius videlicet et Humbertus tantae auctoritatis sint, ut neutri eorum fides debeat denegari, ego quoque, quod scripsi procaciter non affirmo, sed

ist zur Beurteilung und Verwertung seiner vita besonders wichtig, da er seinen Stoff aus mündlichen Berichten geschöpft hat. Aber wenn auch der Name des Verfassers eine Bürgschaft für die Qualität seiner Nachrichten sein könnte, so wird doch der Wert seiner Biographie herabgedrückt durch die Länge der Zeit, die seit manchem Ereignis aus Romualds Leben vergangen war und manche Verdunklung herbeigeführt hatte, durch die Art seiner Quellen, die nur in Berichten wundergläubiger, auf die Verherrherrlichung Romualds bedachter Mönche bestand, besonders aber durch den Zweck der Erbauung[18], dem die Biographie dienen sollte. In diesem erbaulichen Charakter der Schrift liegen die Mängel begründet, die seiner Biographie anhaften: Das Vorwiegen der Wundergeschichten, die fast die Hälfte seiner vita ausmachen, der Verzicht auf Vollständigkeit[19], da nur die Tatsachen für ihn Wert haben, die irgendwie die Größe seines Heiligen dartun, das Fehlen einer sicheren chronologischen Anordnung[20]. Gerade die beiden letzteren Punkte erschweren eine Darstellung außerordentlich, da wir über viele Ereignisse gar nichts erfahren und das Gegebene oft bunt durcheinander gewürfelt ist[21]. Trotz-

---

utrum verum sit, necne, legentium inquisitioni relinquendum esse decerno.

18. VR. praef.: . . . ad communem utilitatem recitanda . . . hoc autem unum imprimis lectorem meum nosse desidero, quia non multa per eum facta miracula in hac ego descriptiuncula colligam, sed potius quod ad aedificationem omnimodo attinet conversationis eius ordinem referre contendam.

19. VR. 27; 65; 68; 69.

20. VR. praef.: . . . non historiam tenens, sed quoddam breve commonitorium faciens.

21. Mit Recht kritisierte schon Mabillon in s. „Observationes praeviae ad vit. Rom.“ (AA. SS. O. S. B. VI 1, 277): „Hoc opus non adeo accurate ac diligenter praestitit, quin multa prudenter omiserit, non modo miracula, quemadmodum in prologo profitetur, sed etiam dicta et facta.

dem bleibt seine Biographie für uns unersetzlich, da wir durch sie allein einen vollständigen Ueberblick über Romualds Leben bis zu seinem Tode erlangen. Wir müssen versuchen, sie durch andere Quellen zu ergänzen und zu berichtigen.

§ 2. Die vita Petri Urseoli und das Chronicon Venetum in ihrem Verhältnis zur vita Romualdi.

Zur Ergänzung der Vita Romualdi, d. h. für die Kapitel 5—14, die die Zeit seines Aufenthaltes in Venedig und im Kloster S. Michel di Cusan in Südfrankreich (978 bis 988)[1] umfassen, kommen die beiden oben genannten Quellen in Betracht.

Der Wert des Chronicon Venetum[2] ist über allen Zweifel erhaben; es ist geschrieben c. 1008 von einem Mann, der den Ereignissen (VR. 4) örtlich und zeitlich gegenüberstand. Sein Verfasser[3] war Johannes, Kaplan des Dogen Peter II. Orseolo (991—1009), des Sohnes des Dogen Peter I. Orseolo (976—978), der zusammen mit Romuald 978 nach S. Michel di Cusan in Südfrankreich geflohen war[4]. Um so wunderbarer bleibt, daß dieser so gut unterrichtete Chronist nichts über die von Damiani bemerkte Teilnahme Romualds und des Einsiedlers Marino an der Flucht des Dogen Peter I. Orseolo nach Cusan berichtet[5]. Da nun neuerdings Damianis Bericht-

1. Vgl .p. 56 ss.

2. Ediert neuerdings in Fonti per la storia d'Italia, Rom 1890, Bd. VIII, „Cronache Veneziane antichissime publicato a cura di G. Monticolo (= SS. VII 4 ff.), die hier benutzt ist.

3. Vgl. über ihn Monticolo in s. Einleitung p. XIX ff.; Kretzschmayr, Geschichte von Venedig I 338 f.; Wattenbach [7] I 485/86; Kohlschütter, Venedig unter Herzog Peter II. Orseolo, Diss. Göttingen 1866, p. 61.

4. VR. 5.

5. Chronic. Venet. p. 141 f.

erstattung über diese Ereignisse für wertlos erklärt[6] und infolgedessen auch die für Romualds Entwicklung äußerst wichtige Tatsache seiner Flucht und seines Aufenthaltes in Südfrankreich bestritten worden ist[7], ziehen wir noch eine andere Quelle zur Bekräftigung der Damianischen Angabe heran, die sog. vita Urseoli.

Die an sich für unsere Geschichte nicht ergiebige vita Urseoli[8] stellt eine Verherrlichung des „seeligen" Dogen Petrus I. Orseolo dar, der in Cusan 987 gestorben und „heilig" gesprochen war. Wie der salbungsvolle, rhetorisch prunkende Stil[9], die Kenntnis der Mönchsgebräuche[10], die Begeisterung für mönchische Ideale[11] und ihre Begründung durch biblische Zitate[12] zeigt, haben wir es mit dem Werk eines Mönches zu tun, das zum Zweck der Erbauung der Klosterbrüder bei gemeinsamer Lektüre verfaßt wurde[13]. Was im Kloster S. Michel di Cusan noch an Tradition[14] über

---

6. Neumann, Die Markuskirche, in Preuß. Jahrb. (1892) Bd. 69 p. 615 Anm., dem sich Kretzschmayr, Gesch. von Venedig, 1905, I p. 438 Anm. 20 nr. 2, angeschlossen hat, urteilt über VR. 5, „daß hier kein besseres Wissen, sondern nichts als eine wirkungsvolle und erbauliche Kombination des Damiani vorliegt". Der Bericht sei „zurecht gestutzt und verschoben".

7. Kretzschmayr p. 115 ff. tut infolgedessen bei seiner Darstellung der Flucht des Dogen Peter I. Orseolo, auch der Eremiten Romuald und Marinus keine Erwähnung.

8. Mabillon, AA. SS. o. S. B. V 878—888. Paris 1685.

9. Vgl. das an das AT. erinnernde etymologisierende Verfahren, c. 2 p. 879; c. 6 p. 881.

10. c. 13 p. 883.

11. c. 6 p. 880.

12. c. 3 p. 829, c. 4 p. 880, c. 5 p. 880.

13. Prolog. Vita Petr. Urseoli p. 828: . . . quatenus posteris sit documenti spiritualis exemplum et imitatoribus indeficiens hortamentum et deo creatori gratiarum laus actionum. Vgl. Regula Benedicti c. 42, 48.

14. Vit. Petri Urseoli c. 17 p. 886: . . . quae nobis, sunt incognita, quia non sunt scripta nec oratione illorum qui eum viderunt

den einstigen Herzog von Venedig vorhanden war, hat ein Mönch des Klosters zu seiner Heiligenlegende benutzt, die er vielleicht 1027, dem Jahr der Beatifikation des Petrus Orseolo schrieb[15]. Später ist sein Werk von einem Mönch

---

relata. Omnes enim qui eius praesentiam viderunt, iam a saeculo migrarunt.

15. Die vita Urseoli ist in 3 Rezensionen vorhanden, aus deren Verschiedenheiten sich diese eben genannten Tatsachen ergeben.

I. Der sog. „Anonymus Cusanensis", dessen Handschrift sich im sog. „Codex viridis" des Klosters S. Michel di Cusan befand. Seit der Zerstörung des Klosters, 1793, ist der Kodex verschwunden und nur noch eine sehr schlechte Kopie von 1715 vorhanden; vgl. N. Tolra, Pierre Orséolo, Paris 1897, p. XXXIII. Ich vermute, daß sich diese Kopie im Archives du Département Pyrénées-Orientales zu Perpignan befindet, wie alle Urkunden von S. Michel di Cusan.

II. Der sog. „Anonymus Rivipullensis", dessen Handschrift sich im Kloster S. Maria di Ripoll befand, wo sie wahrscheinlich 1835 bei der Zerstörung des Klosters samt vielen anderen Urkunden vernichtet worden ist, da sie sich nicht im „Archivio de la corona de Aragon, Barcelona" nachweisen läßt (laut schriftlicher Mitteilung des Direktors Herrn P. Manuel de Bofarull y Sartorio), wohin sämtliche Archivalien des Klosters nach dem Brande 1835 gebracht worden sind (P. Ewald im „Neues Archiv der Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtskunde VI 389 [1881]). Die Handschrift war seinerzeit von Baluce an Mabillon gesandt worden, der sie 1685 in s. AA. SS. O. S. B. V 878 ff veröffentlichte. Ueber die Abfassung ergibt sich aus dem Verhältnis der beiden folgende Tatsache:

Im Anonymus Rivipullensis c. 21 heißt es von Oliba, Abt von Cusan und Ripoll und Bischof von Vich † 1047 (Gams p. 90): „Multarum abbatiarum eximius pater (Oliba) praecipue tamen S. Mariae Rivipullensis Sanctique Michaelis, in quo requiescit, admodum in curis dilexit coenobium (AA. SS. 888); dagegen im „Anon. Cusanensis" (Tolra XXIII): Multarum abbatiarum . . . sanctique Michaelis, in quo requiescere modo in omnibus curis dilexit." Damit ist erwiesen, daß der Cusaner-Mönch vor 1047, wahrscheinlich 1027, dem Beatifikationsjahr des Urseolus, zu dessen Verherrlichung schrieb, während der Rivipullensis nach 1047, dem Todesjahr des Oliba, seine Arbeit verfaßte. Der Mönch von Ripoll legte die vita des Anonymus Cus. zugrunde, die er fast wörtlich abschrieb, nur

des Klosters S. Maria di Ripoll in Nordspanien, das mit S. Michel die Cusan unter einem Abt, dem Bischof Oliba von Vich († 1047), seit 1011 vereinigt war[16], nach dessen Tod neu bearbeitet worden[17]. Wir haben in der vita Urseoli eine völlig selbständige Klostertradition zu sehen, so daß ihr Urteil bei der Frage nach Romualds Teilnahme an der Flucht des Dogen ebenso hoch zu bewerten ist, wie das von Damiani und Johannes Diaconus. Es genügt zum Beweis dafür auf einige Punkte hinzuweisen.

I.[18] Johannes nennt als Begleiter des Peter Orseolo auf der Flucht: Johannes Gradenigo, seinen Schwiegersohn Johannes Morosini, den Abt Guarin.

Die vita Romualdi: Johannes Gradenigo, Abt Guarin, Marinus, Romuald.

Die vita Urseoli: Johannes Gradenigo, seinen Schwiegersohn Johannes Morosini, Abt Guarin, Romuald.

II.[19] Nach Joh. Chronicon sucht der Abt Guarin zweimal

---

durch einige Zusätze ergänzte und verbesserte. So findet sich z. B. bei ihm die weitere Notiz über Oliba: „Sepultus vero fuit in monasterio Cuxanensi, eo quia ibi decessit", eine Notiz, die man natürlich beim Cusanensis auch nicht erwartet (c. Tolra). Cave, Scriptor. eccl. hist. litt. (1745) II 138 hatte also Recht, wenn er sie auf Grund von c. 17 auf ca. 1050 ansetzte.

III. Die dritte Rezension stellt der „Anonymus Camaldulensis" dar, der nach den Ann. Cam. I 129 in einem umfangreichen Kodex der Abtei Camaldoli erhalten war. Ueber sein Alter können die Camaldulenser Historiographen nichts angeben: „Haec vita brevior est illa Rivipullensis, sed aliquas continet frustra alibi quaerendas notitias peculiares". Falls er nicht verloren ist, müßte er im Archivio di Stato, Prov. Camaldoli, zu Florenz sein. Er wird hier nur erwähnt, weil auf ihm wichtige Daten des Lebens Romualds durch die Cam.-Annalisten gestützt werden; vgl. p. 59 ss.

16. J. L. 3973—3974.

17. Vgl. nr. 15.

18. Joh. Chronic. p. 142; VR. 5; Vita Urseoli c. 9 p. 882.

19. Joh. Chronic. p. 141/42; VR. 5; Vita Urseoli c. 6 p. 881, c. 9 p. 882.

Venedig auf, und zwar das erstemal auf der Rückkehr von Rom, wo die Flucht besprochen wird, das zweitemal auf einer angeblichen Reise nach Jerusalem. Nach der vita Romualdi besucht Guarin nur einmal Venedig. Nach der vita Urseoli kommt er zweimal, doch so, daß er auf der Heimreise nach Rom die Besprechung über die Flucht mit dem Dogen hat, die bei der Rückkehr von Rom zur Ausführung kommt.

Bezüglich des ersten Punktes nennen alle drei Quellen: Petrus Orseolo, Johannes Gradenigo, Abt Guarin. Diese stellen auch die Hauptpersonen dar. Je nach ihrem Hauptbelden und den Personen, die mit ihm näher verbunden gewesen sind, nennen die einzelnen Quellen auch die anderen Begleiter. Die vita Urseoli und Joh. Chronicon erwähnen noch seinen Schwiegersohn Morosini, den die vita Romualdi übergeht, während Romuald nur von der vita Romualdi und der vita Urseoli genannt wird, dagegen ihn das Chronicon unerwähnt läßt. Genau so verhält es sich mit dem zweiten Punkte. Für alle drei Quellen steht fest, daß der Abt Guarin den Hauptanteil an der Bekehrung des Dogen hatte, und daß seine Ankunft in Venedig mehr zufällig auf einer größeren Reise erfolgte, um seine Gebete an der hl. Marcusgruft zu verrichten. Daß über die Frage, wie die Bekehrung in das Itinerar Guarins einzuordnen sei, alle Quellen verschieden berichten, ist ganz erklärlich aus der Verschiedenheit der Orte und Zeiten der Abfassung. Charakteristisch jedoch ist wieder 1. die Einigkeit in dem Urteil, daß Guarinus den eigentlichen Anstoß zur Bekehrung des Orseolo gab und 2. die Verschiedenheit des Urteils über die Beteiligung der anderen Personen. Nach Joh. Chronicon und der vita Urseoli fand die Unterredung zwischen Petrus Orseolo und Guarin allein statt, nach der vita Romualdi zwischen Petrus und Guarin, zu der jedoch auch Marin und Romuald hinzugezogen wurden.

Aus dieser Vergleichung, die die Selbständigkeit

der drei Quellen beweist und ihre Unterschiede verständlich macht, ergibt sich, daß Damianis Bericht von der Teilnahme Romualds an der Unterredung und Flucht des Dogen Peter I. Orseolo zweifellos richtig ist.

1. Zunächst wird diese Angabe Damianis durch die selbständige vita Urseoli gestützt, wonach auch Romuald zu den Begleitern des Orseolo gehört hat. Da nun nach allen drei Quellen die Unterredung und Flucht sich in aller Heimlichkeit vollzogen hat, so kann die Nachricht der vita Urseoli von der Flucht Romualds mit dem Dogen nur dann richtig sein, wenn er, wie Damiani berichtet, auch zu der Unterredung herbeigezogen worden ist.

2. Sodann wird diese durch die vita Urseoli bestätigte Angabe Damianis erhärtet durch die Genauigkeit der Nachrichten, die Damiani über die Vorgänge bei der Ermordung des Dogen Peter IV. Candianos und über Peter I. Orseolo bietet. Damiani stimmt vollständig mit dem Chronicon Venetum überein, wenn er berichtet: 1. die Heirat des Peter IV. Candiano mit der Gualdrada, der Schwester des Markgrafen Hugo von Tuscien; 2. den Haß der Bevölkerung gegen die auf Anraten seines Schwagers mitgebrachten Söldnertruppen des Dogen; 3. einen zweimaligen Versuch, den Dogen Peter IV. Candiano zu beseitigen, und zwar a) das Scheitern des Mordversuches aus Furcht vor dem Volk, b) das Gelingen des zweiten Versuches, der im Niederbrennen der Nachbarhäuser des Palatiums besteht; 4. die geheimnisvolle Flucht des Dogen Peter I. Orseolo; 5. die Mitnahme reicher Schätze usw. Diese so vielfach übereinstimmende Berichterstattung bei durchaus verschiedener Beurteilung der Persönlichkeit des Dogen Orseolo, der nach Damiani an dem Mord selbst beteiligt ist und nur aus Reue über seine Tat ins Kloster geht, nach Johannes aber, was die vita Urseoli bestätigt[20], ein überaus frommer

20. Vita Urseoli c. 3 ss.

Mann ist, der nur widerwillig das Dogat auf sich nimmt und daher den Eintritt ins Kloster als Erlösung begrüßt, diese Uebereinstimmung in den Einzelheiten gibt der Darstellung Damianis ein großes Gewicht. Die Beurteilung des Urseolus bei Damiani erklärt sich aber daraus, daß er seine Nachrichten, die ja alle aus mündlichen Quellen stammten, von einer Seite empfangen hat, die den Orseolern feindlich gesinnt war[21].

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, wie das vollständige Schweigen des Johannes Diaconus, der ja nach Zeit und Ort diesen Vorgängen nahestand, zu erklären ist. Die genauere Ausführung wird die Darstellung bringen. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß Johannes darin recht hat, daß Romuald bei der Bekehrung des Dogen nicht die Rolle spielen konnte, die Damiani auf Grund seiner Nachrichten ihm zuschreibt. Romuald war noch jung, konnte weder lesen noch schreiben, hatte noch nicht lange das weltliche Leben hinter sich und war selbst bestrebt, etwas Tüchtiges zu leisten[22]. Romuald trat hinter der bejahrten, gewaltigen geistigen Persönlichkeit Guarins ganz und gar zurück[23]. So ist es verständlich, daß Johannes nur Guarin erwähnt, der ihm vielleicht allein mit Namen bekannt gewesen ist. Diese Deutung aber stimmt wieder mit der Beobachtung, daß die Quellen alles das nur bringen, was

---

21. Daß bereits zu Lebzeiten des Urseolus eine solche feindliche Partei der Candianer bestand, berichtet auch Johannes. Einerseits hatte sich auf ihr Geheiß der Sohn des ermordeten Petrus IV. Candiano, der Patriarch Vitalis, zu Otto II. begeben, um Anklage zu erheben (p. 141), andrerseits hatten sie sich schon dazu verschworen, den frommen Dogen Peter I. Orseolo zu ermorden (p. 142: . . . licet aliquanti, quorum consilio, ut diximus patriarcha imperatorem adiit, suae ditioni perversos repugnatores efficerentur, adeo ut suam vitam crudeli funere perdere molirentur).

22. VR. 4.

23. Daß Guarin den Hauptanteil an der Bekehrung hatte, bezeugen ja alle drei Quellen.

für ihren Helden von Wert ist. Daher übergeht Johannes die unbedeutenden Einsiedler, während Damiani ein Interesse daran hatte, die Bedeutung Romualds bei der Bekehrung des Dogen zum Klosterdienst möglichst groß darzustellen. Für unsere Darstellung ergibt sich als Resultat, daß die Behauptung von der Wertlosigkeit der Damianischen Berichterstattung unhaltbar bleibt, vielmehr seine Angabe von der Teilnahme Romualds an der Bekehrung und Flucht des Dogen nach dem Reformkloster Cusan, wo Romuald seine Ausbildung empfing[24], quellenmäßig nicht zu beanstanden ist.

§ 3. Die vita quinque fratrum von Brun von Querfurt[1].

Eine Geschichtsquelle von erstem Rang stellt die 1882 von R. Kade aufgefundene und bisher nur in einer einzigen Handschrift bekannte Fünfbrüderbiographie von Romualds Schüler, Brun von Querfurt, dar, in der er eine ergreifende Schilderung von dem traurigen Ausgang seiner Mitschüler aus Romualds Einsiedlergenossenschaft von Pereum (1001), Johannes und Benedikt, bei ihrer Polenmission im Jahre 1003 entwirft. Brun, etwa 974 geboren, stammte aus dem Grafengeschlecht von Querfurt, wurde 986—995 auf der Domschule zu Magdeburg unter Erzbischof Gisiler und Domschullehrer Geddo erzogen und nach vollendetem Kursus Kanonikus am St. Moritzdom. Während seines Aufenthaltes im Juni 997 zu Magdeburg ernannte ihn der junge Kaiser

---

24. Vgl. p. 56 Abschnitt 2 und § 11.

1. Ausgaben: Passio ss. Benedicti et Johannis ac sociorum eorundem, ed. 1. 1888 R. Kade ap. MG. SS. XV 2 p. 709 ss.; 2. 1893 W. Ketrzŷnski ap. Mon. Pol. hist. VI p. 383 ss. Ueber die Pergamenthandschrift vgl. Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde VIII (1883) p. 365 ss.; über die Entstehungsfragen R. Kade, De Brunonis Querf. Vita quinque fratrum Poloniae, Diss., Leipzig 1883, und dessen Praef. MG. SS. XV 2 p. 709 ss.; Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen I 355 [6]; Voigt, Brun p. 186 nr. 9 und p. 285 nr. 498. Im folgenden stets zitiert „Vfr.“.

Otto III., mit dem Brun weitläufig verwandt war, zu seinem Kapellan, in welcher Stellung er der engste Vertraute des Kaisers wurde und fortan über alle Anschauungen und Ziele desselben unterrichtet blieb. Er nahm 997/998 an dem zweiten Zug nach Rom gegen Crescentius teil; aber noch im Frühjahr 998 wurde er hier im Kloster S. Bonifazio und S. Alexio, das in der Nähe des kaiserlichen Palastes auf dem Aventin gelegen war, Mönch, ein Entschluß, der aus seiner Begeisterung für das Missionswerk und den Märtyertod des hl. Adalbert, der in dem kaiserlichen Kreis eine schwärmerische Verehrung genoß, zu erklären ist. Als dann bei der Rückkehr des Kaisers vom Grabe des hl. Adalbert aus Gnesen im Herbst 1000 auch Romuald nach Rom kam und der ganze kaiserliche Hof unter seinen mächtigen Einfluß stand, viele kaiserliche Ritter Romualds Schüler wurden, da trat auch Brun in Romualds Einsiedlergenossenschaft in der Nähe Roms ein, und als Romuald im Frühjahre 1001 infolge der römischen Revolution seine alte Einsiedelei auf der Pereuminsel bei Ravenna aufsuchte, folgte ihm auch Brun dahin und hat mit Romuald das ganze Jahr 1001 bis zum Dezember, wo der rauhe Asket Italien verließ, verbracht.

Nichts ist daher natürlicher, als daß wir in Bruns Fünfbrüderbiographie ein anschauliches, in lebendigen Farben gemaltes Bild von dem Geist, von der Lebensweise und Verfassung Romualdinischer Einsiedlergenossenschaften erhalten, vor allem aber eine genaue, plastische Schilderung von Romualds Persönlichkeit und den engen Beziehungen des jungen Kaisers zu diesen Einsiedlerkreisen. Niemand als Brun, der als Beichtvater das Innerste des Kaisers kannte, war geeigneter über diese Fragen Rede zu stehen. Und er hat es in meisterhafter Weise getan.

Er stand auf der Höhe seines Missionswerkes, als er im Herbst 1008 im Kloster des Benedikt und Johannes zu Polen auf Bitten der Brüder seinen beiden Genossen aus der Einsiedlergenossenschaft von Pereum, Benedikt und Johannes, die 1003 hier den Märtyertod gestorben waren,

durch seine Fünfbrüderbiographie ein dauerndes Denkmal setzte. Beide waren am Ende des Jahres 1001 auf Bitten Ottos III. zur Mission in Polen ausgezogen, Brun hatte mit apostolischer Vollmacht zur Mission später folgen sollen, aber die Kriege Heinrichs II. mit dem polnischen Herzog Boleslaw Chabry hatten diese Pläne vereitelt. Benedikt und Johannes waren in ihrer polnischen Einöde am Beginn ihrer Missionsarbeit am 11. November 1003 samt ihren polnischen Novizen Matthäus, Isaak und dem Laienbruder Christin ermordet worden, Brun kam erst Sommer 1008 nach Polen, da er während dieser Jahre die Mission bei den Schwarzen, Ungarn und Petschenegen betrieben hatte. Nach dem 18. November dieses Jahres schrieb er die wertvolle Biographie; am 9. März 1009 starb er selbst bei den Preußen den Märtyrertod[2].

§ 4. Die beiden vitae Bononii.

Diese beiden Biographien behandeln das Leben eines Schülers Romualds, des späteren Abtes Bononius von Lucedio in der Diözese Vercelli († 1026). Bononius hatte als junger Mönch sein Kloster S. Stephano zu Bologna verlassen und war auf Veranlassung des Romualdinerpriors der Einöde zu Venedig Eremit in der Einsiedlergenossenschaft des Romuald auf der Insel Pereum bei Ravenna geworden, von deren Leben und vielseitigen Beziehungen wir durch die jüngere der beiden Biographien ein deutliches Bild erhalten. Zur Vertiefung und Befestigung der anachoretischen Lehre seines Meisters Romuald, der das orientalische Anachoreten-

2. Ueber diesen Lebensgang Bruns und sein Werk vgl. G. Voigt, Brun von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer, Stuttgart 1907, welcher auch zum erstenmal auf Grund von Bruns Fünfbrüderbiographie wertvolle Bemerkungen über Romualds Reform gemacht hat.

tum im Abendland erneuern wollte, hatte er das echte Asketentum in Aegypten studiert und war dann als Abt der Klöster S. Michel di Marturi und Lucedio bis zu seinem Tode für die Verbreitung der neuen Eremitenorganisationen Romualds in Mittel- und Oberitalien tätig gewesen. Diese beiden Biographien, vor allem die jüngere, sind infolgedessen für die Erkenntnis der Bedeutung Romualds, der Aufnahme und Verbreitung seiner asketischen Ideale von großem Wert[1].

Beide Viten sind verfaßt von Mönchen des Klosters Lucedio, die Bononius noch persönlich als ihren Abt gekannt haben; die eine ist anonym, die andere von einem Mönch Ratbert geschrieben[2], der zur selben Zeit wie der Anonymus im Kloster Lucedio lebte.

I. Die vita S. Bononii auctoris anonymi[3].

Der anonyme Mönch[4] von Lucedio verfaßte seine Arbeit, die aus einer Lebensbeschreibung und einem beigefügten

---

1. Vgl. dazu § 15 Abschnitt 2.

2. Der Anonymus wird zitiert als VBA., die vita Ratberts als VBR.

3. Wir zitieren der Kapiteleinteilung halber nach Mabillon, AA. SS. O. S. B. VI 1, 267 ff. Handschriften und Ausgaben: Bis auf Melloni (1788) kannten die Herausgeber nur eine Handschrift dieser vita, die sich in einem Pergamentkodex in Großfolio (0,50×0,31 cm) von 311 fol. im Kloster S. Stefano zu Bologna, wo Bononius Mönch geworden war (VBR c. 1), befand (Melloni p. 335, Mabillon VI 1, 266) und dann auf die Universitätsbibliothek zu Bologna kam (heute cod. lat. no. 1473; für diese Mitteilung bin ich dem Direktor des dortigen Staatsarchivs, Herrn Dr. Livi, zu Dank verpflichtet). Dieser Kodex, dessen Abschrift, wie aus einer Bemerkung am unteren Rande der letzten Seite f. 311 zu lesen ist (vgl. dieselbe bei Ann. Cam. I 118; Lanzoni p. 40), unter dem Abt Landulf 1180 vollendet wurde, stellt einen Teil eines Chorbuches dar, das den Mönchen von S. Stefano bei der Rezitation und beim Gesang der Frühmesse diente. In verschiedene Lektionen geteilt, enthält es die Biographien und Legenden der Heiligen nach der Ordnung

Mirakelkatalog[5] des Bononius besteht, auf Bitten seiner Klosterbrüder[6] einige Jahre nach dem am 30. August 1026[7] erfolgten Tode des Bononius, ungefähr 1030[8]. Seine Er-

---

des röm. Breviariums, die man vom 29. Juni bis 4. Nov. feierte, und die besonderen Heiligen des Klosters, zu denen Bononius gehörte. Die vita befindet sich auf fol. 161—174. Die beiden anderen Teile des Chorbuches, welche die Legenden der Heiligen vom 5. Nov. bis 1. März und vom 2. März bis 28. Juni enthielten, sind wahrscheinlich verloren gegangen. Ueber das Abhängigkeitsverhältnis des Stephanischen Textes zu einem gleichfalls dreiteiligen Chorbuch der Ambrosianischen Bibliothek vgl. Lanzoni, S. Petronio vescovo di Bologna 1907, p. 40. Dieser Text wurde zuerst publiziert von Mabillon, AA. SS. O. S. B. VI 1, 267ff., dann von Petracchi, Della insigne abbaziale basilica di S. Stefano p. 129 ff. Ueber die übrigen Ausgaben vgl. Bibliotheca hagiographica lat. I 212 und Lanzoni p. 251. Neben dieser Stephanischen existieren noch einige Handschriften der vita Bononii anon. aus dem 14. Jahrhundert in dem Kapitelarchiv zu Vercelli [1. cod. lat. XII (68), 2. cod. lat. XXXIV (196), 3. XLV (87) nach frdl. Mitteilung des Kapitelarchivars Herrn Sincero und bei Lanzoni p. 251], auf Grund deren ein guter Text mit verschiedenen Lesarten herausgegeben wurde von Melloni, Atti degli uomi illustri in santità nati o morti in Bologna I. De' santi e beati hanno culto publico ed approvato dalla Chiesa. Bologna 1788, Bd. II 335—338.

4. VBR. Prooem p. 207 nennt ihn der Mönch Ratbert „consodalis", p. 208 „collega".

5. Mabillon AA. SS. VI 1, p. 267 die vita, p. 270 ss. die miracula.

6. VBA. mirac. c. 1.

7. VBR. c. 23; VBA. mirac. c. 10.

8. Dieses Datum wird das wahrscheinlichste sein auf Grund der Erzählungen des Anonymus von den Wundern, die sich in den folgenden Jahren, jedesmal an dem Jahrestag des Bononius, abgespielt haben (VBA. mirac. c. 13 u. c. 15: alio vero anno, in die natali etc.). Man wird daher die Schrift einige Jahre nach Bononius Tod, ungefähr 1030, ansetzen; den terminus ad quem bildet auf jeden Fall das Jahr 1044, genauer die vita Bon. Ratberti, die zwischen 1026 bis 1044 verfaßt sein muß (vgl. p. 22 no. 16); als terminus ad quem das Jahr 1033 zu bestimmen, in dem Papst Johann XIX. starb, wie Lanzoni p. 253 will, liegt kein zwingender Grund vor, denn die Annahme, daß der Anonymus in mirac. 13 mit den Worten „a domno Johanne, summo pontifice et universali papa etc." vom Papst

zählungen stützen sich teils auf Berichte anderer Augenzeugen, teils auf das, was er selbst von Bononius gehört und gesehen hat[9]. Sie sollte wahrscheinlich der Erbauung der Mönche bei gemeinsamer Lektüre dienen[10] und zur heiligen Lektion am Jahrestag des Heiligen bei der Feier in der Kapelle benutzt werden, die auf Veranlassung des Bischofs Ardericus von Vercelli (1026—1044) nach erfolgter Kanonisation durch den Papst Johann XIX. (1024 bis 1033) über dem Grab des Heiligen erbaut worden war[11]. Nur eine solche erbauliche Tendenz ermöglicht ein Verständnis für die große Unklarheit und Unvollständigkeit der vita, die sich oft nur in allgemeinen, für jeden Heiligen zutreffenden Redensarten ergeht und jeder historischen Details und Anhaltspunkte bar ist, zumal wenn man bedenkt, wie gut der Verfasser unterrichtet sein mußte. Seine Biographie hat eigentlich nur Berechtigung als eine Art geschichtlicher Rahmen für die mit ihr verbundenen zahlreichen und breit ausgemalten Wundererzählungen, deren salbungsvolle Darlegung zur Verherrlichung seines früheren Abtes der eigentliche Zweck seines Schreibens war. Die vita hat daher für den Entwurf einer Biographie dieses Abtes nur geringen historischen Wert und kann lediglich nur zur Ergänzung der gut orientierten und weit wertvolleren vita Bononii Ratberts herangezogen werden.

Johann XIX. als noch lebenden und regierenden Papst rede, bleibt nur eine Vermutung, die sich durch nichts beweisen läßt.

9. VBA. mirac. c. 1: . . . quae refero, plura ego ipse vidi, et quae non a me visa, a veridicis et fidelibus viris audivi, multorum testimoniis confirmata, vgl. dazu mirac. 7, wo er erzählt, daß seine Mutter von Bononius geheilt worden sei, mirac. 10, wo er sich selbst als Zeugen für ein Wunder anführt, das sich im Todesjahr von Bononius ereignet habe, mirac. 2: . . . et, ut ipse (monarchus Liutfredus) postea solitus erat referre; mirac. 9.

10. Regula Benedicti c. 42,48; über ihre Pflege in Lucedio VBA. mirac. 2: mane autem facto primaque hora diei celebrata, ac facta ex more fratum collatione . . .

11. Vgl. VBA. mirac. 13—20.

II. Die vita S. Bononii auctore Ratberto[13].

Die Erkenntnis dieser Mängel, besonders der Unvollständigkeit, die der Arbeit seines Mitbruders anhafteten,

---

13. Die bisher einzig bekannte Handschrift der vita Ratberts wurde 1721 von dem Abt zu Monte Cassino B. Bacchini dem Camalduleuser Abt Grandi († 1742) gelegentlich eines Aufenthaltes zu Ferrara zur Benutzung gegeben, der sie daraufhin 1740 bei Calogera, Raccolta d' opuscoli scientifici et filologici XXI, 207—58. Venedig, veröffentlichte. Grandi sagt über Herkunft und Empfang der Handschrift bei Calogera folgendes: 1. p. 207: vita s. Bononii abb. ex MS. Reginae Sueciae, 2. p. 209, note 6; Illud nobis olim benigne communicavit et exscribendum indulsit clarissimus vir D. Benedictus Bacchini abbas Casinensis, cum illum Ferrariae comorantem invisere datum esset anno 1721 die 3. maii de sero." Die Handschrift resp. Kopie — denn darüber sagt Grandi leider auch nichts — war bereits zu jener Zeit sehr beschädigt, so daß sie an verschiedenen Stellen unleserlich und nur ein lückenhafter Druck möglich war (Calogera p. 237a, 250 b, 256 c, 258 b). Seitdem ist die Handschrift verschollen; die Camaldulenser Mittarrelli und Costadini haben 1755 vergeblich im Kloster zu Ferrara danach gesucht (Ann. Cam. I, 119). Wie mir mitgeteilt wurde, läßt sie sich weder in Monte Cassino (laut. Mitt. des Herrn Dr. Lei) noch in der Bibliotheca Communale zu Ferrara (laut Mitt. des Herrn Prof. Agnelli), wohin die Pergamente des Klosters gekommen sind, auffinden. Daß sie unter den 1796 zugrunde gegangenen Pergamenten des Klosters zu Ferrara gewesen sein könnte, wird durch die Nachforschungen der Camaldulenser von 1755 ausgeschlossen. Nach Mitteilung der Bibliothéque Nationale zu Paris, an die ich mich um Auskunft wandte, da Bouquet, Recueil des historiens des Gaules X, p. 203, note a. 1760 Handschriften einer Königin von Schweden — womit doch nur Christine von Schweden † Rom 1689 gemeint sein kann — zu kritischen Ausgaben heranzog, sollte die vita Bononii sich in der Vatican. Bibliothek im Codex Reginensis no. 1261 befinden. Herr Prof. Schellhass vom Kgl. Preuß. Histor. Institut zu Rom konnte jedoch in diesem Codex nur mathemat. Tractate des 14./15. Jahrh. entdecken. Da die Möglichkeit von Signaturänderungen vorliegt, die in den Katalogen noch nicht eingetragen sind, wandte ich mich schriftlich an die Vatican. Bibliothek, die meine Anfrage nicht beantwortete. Die Wahrscheinlichkeit, daß die Handschrift in der Vatic. Bibliothek liegt, ist sehr groß. Bei Potthast II, 1221 ist sie gar nicht verzeichnet. Grandis Text wurde

veranlaßte einen anderen Mönch des Klosters, Ratbert, eine neue Biographie seines Abtes zu schreiben[14]. Wie aus dem Widmungsbrief an den Bischof Ardericus von Vercelli (1026—1044), der die Einleitung zu seiner Biographie bildet, hervorgeht, war er von dem für Bononius interessierten Bischof in seinem Vorhaben bestärkt worden, als er ihm die Lückenhaftigkeit der ersten Arbeit mitgeteilt hatte[15]. Bald nach dem Anonymus, also nach 1030 ungefähr, hat dann Ratbert seine Biographie entworfen[16]. Kannte auch Ratbert,

---

unverändert noch publiciert, teilweise 1755 bei Ann. Cam. I, 119/120 und ganz 1788 bei Melloni I, 2, 344—351. Wir benutzen Grandis Ausgabe.

14. VBR. Prooem. p. 207.

15. VBR. Prooem. p. 207: Rogasti, venerabilis Domine, ac semper nobis observandissime, ut cum in gestis piissimi Patris nostri Bononii per consodalem nostrum super (heißt wohl nuper!) expositis nonnulla deesse dixerim, quae Scriptoris illius alias industrii, diligentiam effugerunt, eadem collato suffragio supplere utcumque tentarem . . . p. 208: . . . fastidiose non repetam, quae satis exacte ab alio Collega expressa iam sunt, nisi quatenus scriptionis ordo postulavit, illa pariter iudicare ad perfectionem intelligentiam ceterorum. Es kann kein Zweifel sein, daß dieser „alius collega" der Anonymus ist, denn 1. der Anonymus wie Ratbert leben zu gleicher Zeit, als Ardericus Bischof war, im Kloster Lucedio (VBA. mirac. 13 u. VBR. Prooem. p. 207); 2. beide kennen Bononius (VBA. mirac. 7 u. VBR. Prooem. p. 8 u. VBR. c. 16); 3. VBA. c. 5 = VBR. c. 11.

16. Darum, daß Ratbertus seinem Grundsatz gemäß kurz übergeht, was in der vita Bononii anonymi breit ausgemalt ist und umgekehrt. Demnach ist der terminus a quo für die Abfassung die Entstehung der vita des Anonymus, d. h. ca. 1030, und zwar bald nachher, denn er sagt „gestis . . . Bononii . . . consodalem nostrum nuper expositis . . . Man muß überhaupt die Abfassung beider Viten nicht weit von dem Todesjahr des Bononius (1026) abrücken, was auch VBR. c. 22 bestätigt, wenn es von den am Grabe des Bononius geschehenen Wundern heißt: . . . sepulcrum viri tot prodigiis gloriosis factum est, quod recens fama testatur. Terminus ad quem für die Entstehung ist natürlich der Tod des Ardericus c. 1044.

wie der Anonymus, Bononius persönlich[17], so hat er doch seine Hauptnachrichten von dem Freund und Reisebegleiter des Bononius, dem Priester Alcherius, der zu Ratberts Leid bereits 1022 starb, da er ihm erst nacu Bononius Tod hatte alles ausführlich berichten wollen[18], und von dem Bischof Petrus erhalten, der ja mit Bononius zusammen viele Jahre im Orient gewesen war[19]. Seine vita ist eine zuverlässige, klar geschriebene Arbeit, genau bis in die Einzelheiten hinein, soweit sie ihm bekannt waren, namentlich bezüglich des Zusammenhangs der Begebenheiten[20], der asketischen Bestrebungen des Bononius und seines Verhältnisses zu Romuald, von dem der Anonymus überhaupt nichts erwähnt. Seinem Vorhaben, keine bloße Wiederholung der vita seines Mitbruders zu sein, ist er durchaus gerecht worden[21]; überall bemerkt man, daß der Verfasser inmitten der Ereignisse steht[22]; sie kann daher auch allein nur als Quelle für Bononius Leben in Betracht kommen. Im Gegensatz zu dieser Kritik des Quellenwertes der beiden Biographien ist neuerdings von zwei italienischen Forschern Savio (1898) und Lanzoni (1907) gerade umgekehrt die Historizität des Anonymus und die geringe Brauchbarkeit der Ratbertschen Vita, die mit den gleichzeitigen Urkunden und Quellen im Widerspruch stehe, behauptet worden[23]. In dem folgenden

---

17. Prooem p. 208: . . . quibus ipse pariter ex parte interfui c. 16: . . . nam . . . se vidisse vir sanctus narrabat.

18. Proem. p. 208 u. c. 8.

19. Prooem. p. 208 u. c. 15 ff.

20. Wenn Ratbert sagt: . . . spicas aliquot ex uberrima illa massa residuas colligere aggredior . . . Prooem. p. 208, so ist das dasselbe bescheidene Urteil, das er auch am Anfang seines Widmungsbriefes über das mangelhafte Werk seines Mitbruders fällt, denn in Wirklichkeit hat er etwas ganz Neues geschaffen.

21. Prooem. p. 208.

22. Mit Recht urteilte schon Grandi p. 209, note c.: . . . vir . . . pro illius saeculi genio satis disertus et accuratus apparet.

23. F. Savio, Gli antichi vescovi d'Italia 1898. I, 457—61.

Paragraphen werden wir die Unhaltbarkeit dieser Kritik beweisen.

§ 5. Zwei Exkurse über die vitae Bononii.

a) Das Gründungsjahr des Klosters St. Michele di Marturi[1].

Die Entstehung des von dem Markgrafen Hugo von Tuscien gegründeten Klosters St. Michele di Marturi, in dem er als ersten Abt den ihm von Romuald zugesandten Eremiten Bononius aus der Einsiedlergenossenschaft von Pereum einsetzte[2], ist von Repetti, Dizionario geografico fisico storico della Toscana, Firenze 1833 ss., I 22 s., IV 480 s.; Davidsohn, Geschichte von Florenz, Berlin 1896, I 116 s.; F. Lanzoni, S. Petronio vescovo di Bologna nella Storia e nella Leggenda, Rom 1907, p. 250 ss. u. a. fälschlicherweise in das Jahr 970 verlegt worden. Da Lanzoni seine vernichtende Kritik an der vita Bononii Ratberts, die wir in dem Exkurs b zurückweisen, hauptsächlich mit auf dieses Datum stützt, müssen wir das Entstehungsjahr ermitteln.

Markgraf Hugo von Tuscien hat für das Kloster S. Michele di Marturi drei Urkunden ausgestellt[3], die wir hier in Auszügen wiedergeben.

In einer breiten Untersuchung F. Lanzoni, S. Petronio vescovo di Bologna nella Storia e nella Leggenda. Rom 1907, 251—258.

1. Vgl. § 15, Abschn. 2.

2. VB. 7—8.

3. Die Urkunden werden zitiert in der Urkunde Alexanders II. für Abt Widrich von St. Michel di Marturi vom 1. Nov. 1068 zu Lucca (Pflugk-Harttung, Iter Italicum p. 181, nr. 67 = I. L. 3503) und in dem Gerichtsurteil des Nordilus vom März 1076 bei Poggibonsi (Ficker, Urk. zur Reichs- und Rechtsgesch. Italiens 1874. IV, nr. 73).

1.

Hugo von Toscana gründet neben der dem hl. Michael geweihten, in dem Kastell Marturi gelegenen Kirche ein Kloster, setzt Bononius zum Abt ein, stattet es mit reichem Grundbesitz aus, verleiht ihm das Recht der freien Abtswahl und verspricht ihm den päpstlichen und kaiserlichen Schutz.

Castro Marturi, 998 Juli 25[4].

In nomine Domini Dei eterni. Regnante domino nostro Otto gratia Dei imperator augustus filio bone memorie Ottonis imperatoris nepos b. m. imperatoris item Ottonis anno imperii eius in Italia tertio, VIII. kal. Augusti, indictione XI. . . . Unde ego in Dei nomine Ugo dux et marchio, lege vivente Salica, filius b. m. Uberti . . . ecclesiam edificavi in honorem s. Michaelis archangeli in monte et podio qui dicitur castello de Marturi, et hanc ecclesiam ad optimum statum religionis ducere cupiens, monasterium monachorum iuxta regulam S. Benedicti in Domino servientium statuere decerno et confirmo, eo vero ordine vel statu, ut a modo in antea iam dicta ecclesia monastice dictionis perenniter delegata permaneat, et cum omni sua possessione monachorum ibi in Domino servientium omni tempore fiat . . .

. . . Deo ipsi ecclesie et monasterio beati Michaelis archangeli nec non et beatissime Dei genitrici virgini Marie et sanctissimo Johanni evangeliste sanctoque Nicolao confessori et tibi Bolonio venerabili abbati ibi

---

4. Gedruckt bei Puccinelli, Istoria di Ugo colla cronica dell' abbazia di Firenze 1664, nr. 35, p. 22 ss.; Mittarelli-Costadoni, Ann. Cam. 1755. I, nr. 60, p. 137 s; Rena-Camici, Serie degli antichi duchi e marchesi di Toscana. Firenze 1789, p. 172 s.; G. Melloni Atti o memorie degli uomi illustri in Bologna, Bologna 1789, Cl. I, vol. 2, p. 352—53; wir zitieren nach Ann. Cam. I, nr. 60.

religiose succedentibus offero, trado et concedo eo videlicet ordine, ut ab hodierno die in antea in ipso Dei ecclesia et monasterio te abbatem, te patrem cum monachis et presbyteris seu cum ceteris... secundum regulam S. Benedicti eligere seu ordinare atque confirmare volo...

... Ego Ugo dux et marchio hanc cartam ordinationis et offersionis manu mea confirmo. — Signa manus Rineri filius b. m. Berardi et Petri seu Gilielmi germani filiorum Petri, et Bonifatii seu Berardi germani filiorum b. m. Bezi lege vivente Salica rogati testes. Signa manus Rodulfi comes Roselense filii b. m. Ildibrandi et Teudici comes Volterrense filii b. m. Gerardi, rogati testes. Teupertus iudex domini imperatoris, Gerardus j. d. i., Petrus j. d. i., Sigifredus j. d. i. — Ego Johannes notarius et iudex domini post tradita complevi et dedi.

2.

Markgraf Hugo von Toscana stattet das Kloster S. Michel di Marturi mit einem ausgedehnten Grundbesitz aus, den er jedoch für die Dauer seines Lebens sich selbst, für den Fall, daß ihm ein Nachkomme geboren werden sollte, diesem reserviert.

Castro Marturi, 998 August 10[5].

In nomine domini dei eterni. Regnante domino nostro Ottone gratia dei imperatore augusto, filio bone memorie Ottonis imperatoris, nepote bone memorie itemque Ottonis imperatoris, anno imperii eius in Italia tertio, quarto idus Augusti, indictione XI. . . .

. . . Unde ego in dei nomine Ugo marchio, lege vivente

5. Originaldiplom im kgl. Staatsarchiv zu Florenz, Provenienz Bonifacio. Aus dem schadhaften Pergament ($73^1/_2$ cm × 69 cm) ist auf der rechten Seite ein 10 Endzeilen umfassendes Stück in Form eines Quadrats hersausgerissen.

saliga, filius b. m. Uberti qui fuit marchio similiter lege vivente saliga, optumum duxi, ut pro anime mee remedio offero, dono ecclesie monasterii beati S. Michaelis archangeli que est fundata infra monte et poio que dicitur castello de Marturi, id est: . . .

. . . Et sic volo et dispono atque instituo pro anime mee remedio qui supra Hugo marchio post meum obitum, sic super legitur, omnia quod super legitur, sint in potestate superscriptae ecclesie monasterii b. S. Michaelis ad iure proprietario omnino et in potestate Bononii abbatis ipsius monasterii suisque successoribus sive rectoribus qui ibi pro tempore fuerint seu monachis qui secundum regulam S. Benedicti ordinati fuerint, pro anime mee remedio . . .

. . . Ugo marchio ss. Signa manus Raineri, filii b. m. Berardi, et Petri seu Guillielmi germani filii Petri sec. Dei lege vivente saliga, rogati testes. — Signum manus Bonifacii et Berardi germanii filii b. m. Beczi, similiter vivente lege saliga rogati testes. — Sigifredus iudex domini imperatoris. Signum manus Teudici comes filii b. m. Gherardi, testes ss. — Gherardus iudex domini imperatoris ss., Teupertus i. d. i. ss., Johannes i. d. i. ss., Ildibertus notarius domini imperatoris post tradita complevi et dedi.

3.

Markgraf Hugo von Toskana beschenkt das Kloster S. Michel di Castro Marturi mit einigen Grundstücken.

Lucca, 970 (?). Juli 12[6].

In nomine Dei et salvatoris nostri Jesu Christi, regnante domino nostro Otto dei gratia imperator augustus anno imperii eius VIIII. et filio eidem Otto itemque imperator anno imperii eius tertio, IIII. idus iulii, indictione XIII.

---

6. Puccinelli nr. 34, 223 s.; Mittarelli-Costadoni nr. 46, p. 104 s.; Melloni p. 351/352; Rena-Camici p. 159 s.

Manifestus sum ego Ugo marchio lege vivente salicha filio b. m. Uberti qui fuit marchio, quia per hanc cartulam offersionis pro anima mea, et remedium anime de genitore meo et de genitrice mea, offero in ecclesia S. Michaelis archangeli quod est monasterium qui est positus intus castello Marturi ....

..... et in tali ordine hanc cartulam Bernardo notario domini imperatoris scribere rogavit. Acta hec in Lucca. Feliciter. Ugo marchio hanc cartulam offersionis sicut superius legitur fieri rogavi. Sichefridus iudex domini imp. Johannes i. d. i., Gottifredus i. d. i., Gerardus i. d. i.

Es ergibt sich aus einem Vergleich der Urkunden nr. 1 und nr. 3 ohne weiteres, daß in der Urkunde von 998 die Klostergründung erst beabsichtigt ist, während die Urkunde von 970 das fertige Kloster bereits voraussetzt; man hat nur die Wahl, das Datum der ersten oder der dritten Urkunde für echt zu halten und das der anderen dementsprechend zu verändern. Während nun Lanzoni, ohne auch den geringsten Beweis zu erbringen (vgl. unten), an der Urkunde von 970 festhält und demnach die Gründung um c. 970 geschehen sein läßt, weil nur so seine schwach gestützten Behauptungen gegen die Glaubwürdigkeit Ratberts noch möglich sind, treten wir auf Grund folgender Beweise für die Echtheit der Urkunden von 998 ein.

Für die Richtigkeit der Datierung der Urkunde nr. 1 vom 25. Juli 998 spricht 1. die Gleichheit des Zeugenverzeichnisses derselben mit dem der zweiten Urkunde vom 10. August 998. Da beide Urkunden in Castro Marturi ausgestellt und die genannten Zeugen bis auf zwei dieselben sind, die Echtheit der zweiten Urkunde aber feststeht, so ist diese Uebereinstimmung nur erklärlich, wenn die erste Urkunde einige Zeit vorher ausgestellt worden ist, und die Umgebung des Markgrafen, den der Bau des Klosters im Kastell Marturi festhielt, noch nicht gewechselt hatte.

2. Die Klostergründung von 998 steht in Einklang mit der von uns aufgestellten Chronologie der vita Romualdi. Da Romuald erst 988 nach Italien zurückgekehrt[7], die Einsiedlerkolonie von Percum erst c. 993 gegründet ist[8], so kann das Michaeliskloster nicht schon 970 entstanden sein, denn Bononius konnte erst nach ca. 990 in die Einsiedlergenossenschaft von Pereum eintreten, von wo aus er zum Abt von Marturi berufen wurde; die Richtigkeit der Ratbertschen Angabe, daß Bononius von Pereum aus durch Romuald zum Markgrafen geschickt wurde, ist unbedingt glaubwürdig, da seine Darstellung von der Gründung und Plünderung Marturis genau mit den offiziellen Protokollen übereinstimmt, wie in Abschnitt b bewiesen wird.

Daher ist das Datum der Urkunde nr. 3 vom 12. Juli 970 zu verbessern; falls die Indiktion richtig ist, würde sie in das Jahr 1000 gehören. Ob die falsche Angabe der Kaiserjahre dem Verfasser oder einem Abschreiber zuzuschreiben ist, kann nur die Untersuchung der Urkunde selbst erbringen[9].

b) Hatte Bischof Leo von Vercelli (999—1026) einen Gegen- oder Nebenbischof Petrus (II.)?

Eine Verteidigung der historischen Glaubwürdigkeit der vita Bononii Ratberts gegen Savio und Lanzoni.

I. Inhaltsübersicht der beiden vitae Bononii.

Ehe wir auf die Widerlegung der namentlich von Lanzoni vorgebrachten Gründe gegen die Glaubwürdigkeit der vita

---

7. Vgl. p. 62 ss.

8. Vgl. § 14.

9. Die Urkunde befindet sich ebenfalls im Staatsarchiv zu Florenz, Provenienz Bonifacio. Trotz aller Bemühungen konnte Verf. nichts darüber erfahren.

Bononii Ratberts eingehen, müssen wir uns kurz den Inhalt der vita Bononi des Anonymus und Ratberts vergegenwärtigen. Nach der Biographie des Anonymus sei Bononius, nachdem er einige Jahre das Kloster St. Stephano in Bologna besucht habe (c. 1—3), nach Aegypten gegangen, um in einer Einöde bei Kairo als Einsiedler zu leben (c. 3). Verehrt von den Fürsten und dem Volke der Araber (c. 3) habe er viele Klöster und Kirchen wiederhergestellt (c. 4). Nach einem kurzen Aufenthalt in Alexandria, das er wieder verließ, um nicht durch die große Verehrung der Menge in Eitelkeit zu verfallen (c. 5), habe er dann in harter Askese in seiner Einsiedelei bei Kairo gelebt (c. 5—6). Unterdessen war zwischen dem Khalifen und den Römern Krieg ausgebrochen, in welchem der Bischof Petrus von Vercelli mit vielen anderen gefangen genommen wurde. Bononius suchte die Gefangenen auf und erwirkte durch Fürsprache der Frau und der Dienstleute des Khalifen ihre Freilassung (c. 7—8). Bononius ist darauf mit dem Bischof Petrus nach Jerusalem, dem Sinai und nach Konstantinopel gegangen, wo sie beide gefangen genommen wurden. Nach ihrer Freilassung wurde Bischof Petrus wieder in Vercelli eingesetzt, Bononius lebte weiter am Sinai (c. 9—10). Als einige Zeit darauf der Abt des Klosters von Locedio bei Vercelli starb, wurde Bononius von Petrus zum Abt ernannt; wegen des Widerstandes der Mönche ging er nach Etrurien, um dort ein Kloster wiederherzustellen (c. 10) und kehrte dann nach Locedia zurück, als die vom Prior geschürte Auflehnung wieder beseitigt war (c. 11). In den beiden Schlußkapiteln (12—13) wird sein Tod, seine Heiligsprechung und Verehrung erzählt.

Bei der Darlegung des Inhalts der vita Ratberts beschränken wir uns nur auf die für die Beweisführung notwendigsten Tatsachen. Nach längerem Aufenthalt im Kloster St. Stephano zu Bologna, das bis ins Einzelne beschrieben wird, verläßt er es mit Erlaubnis des Abtes, um Einsiedler in Aegypten zu werden (c. 1—2). Er kommt in eine eben-

falls ausführlich beschriebene Einsiedlerkolonie bei Venedig, dessen mit Romuald bekannter Prior Gregorius ihn zu Romuald in Pereum bei Ravenna weist, um dort das Einsiedlerleben zu erlernen (c. 3—5). Weil er sich im asketischen Leben bewährt (c. 6), wird er von Romuald zum Markgrafen Hugo von Tuscien als Abt für das von ihm zu Castro Marturi gegründete Kloster St. Michael geschickt, das der Markgraf mehrmals reich ausstattete (c. 7). Nach Hugos Tode wurde Bononius aus dem Kloster samt seinen Mönchen vertrieben, als der Markgraf Bonifatius das Kloster ausplünderte und zu unheiligen Zwecken benutzte (c. 8). Er suchte nach einer Wallfahrt durch die hl. Stätten (9), Aegypten auf, wo er bei Kairo eine Einsiedelei zum hl. Erlöser gründete, viele Klöster wiederherstellte und auf die vornehmen Araber einen großen Einfluß ausübte (10—13). Damals wurde der Khalif durch Briefe von Juden aus Orleans aufgereizt und ließ die hl. Grabeskirche zu Jerusalem zerstören; alle dort weilenden Fremden wurden nach Kairo geschleppt. Unter ihnen befand sich der Bischof Petrus Vercelli. Bononius gelang es, ihn und seine Mitgefangenen zu befreien, da sich die christliche Mutter des Khalifen, Maria, die sein Beichtkind war, bei dem Khalifen für sie auf seine Bitte hin verwandte; ja, der Khalif ließ sogar aus Reue und Furcht vor der kommenden Gottesstrafe den Tempel wieder aufbauen (cc. 14—15). Petrus und Bononius leben dann längere Zeit im Sinaikloster, besuchen die hl. Stätten Palästinas und werden schließlich in Konstantinopel als Späher verhaftet (c. 16); freigelassen, kehrt Bischof Petrus nach Vercelli zurück, während Bononius das Sinaikloster wieder aufsucht, von wo er einige Mönche für seine Einsiedeleien fortführt (c. 17). Nach dem Tode des Abtes von Locedia läßt ihn Petrus aus Aegypten zurückholen; Bononius ernennt zu seinem Nachfolger in den ägyptischen Einsiedeleien einen gewissen Philippus (c. 18). Als Abt von Locedia sucht der Prior Guido die Mönche gegen ihn auf-

zuwiegeln; er weiß ihn aber zu versöhnen (c. 19). Neben seinem Kloster läßt er durch Graf Mainfred eine Einsiedelei errichten; von Locedia aus sucht er auch noch einmal das zerstörte und inzwischen wieder aufgebaute Kloster S. Michel di Marturi auf, von wo er einige Mönche mit nach Locedia nimmt (c. 20). Nach Erzählung einiger Wunder (c. 21) schließt Ratbert mit der Darstellung seines Todes (c. 21) die Biographie des Bononius ab.

II. Kritik der vitae Bononii durch Lanzoni und Savio.

Lanzoni faßt in direktem Gegensatz zu unserer Kritik sein Urteil über den Wert der beiden vitae Bononii in folgenden Satz zusammen: „Ein Vergleich der beiden Biographien mit den wenigen uns erhaltenen Belegen aus jener Zeit zeigt, daß die Stephanische Biographie besser mit der geschichtlichen Wahrheit übereinstimmt als die Ratberts“[10]. Seine Beweisführung ist folgende[11]: a) Da nach Ratbert Bononius erst nach dem Tode Markgraf Hugo von Tusciens, der am 21. Dezember 1001 starb, durch die Gewalt des Bonifacius Etrurien verließ, so fällt sein Aufenthalt in Aegypten in die Zeit nach 1001, wo der grausame und christenfeindliche Khalif Hakem in Kairo regierte. b) Da nach Ratbert die Gefangennahme des Bischofs Petrus von Vercelli zur Zeit der Zerstörung der Grabeskirche von Jerusalem, d. h. 1009—1010, erfolgte, so kehrte er nach 1010 in sein Bistum Vercelli zurück.

Damit setzt sich aber nach Lanzoni Ratbert mit den gleichzeitigen geschichtlichen Aufzeichnungen und Urkunden in schroffen Gegensatz,

---

10. Lanzoni p. 233: . . . il confronto delle due vite tra loro, e coi pochi documenti contemporanei rimasti, dinostra che la vita stefaniana corrisponde alla verità storica meglio della ratbertiana . . .

11. Lanzoni p. 255 ss.

1. weil urkundlich feststeht, daß Petrus von 978—997 Bischof von Vercelli war und weil im 11. Jahrhundert kein Bischof dieses Namens vorkommt[12];
2. weil sich aus den Quellen ergibt, daß Bischof Petrus von Vercelli am 13. Juli 982 als Begleiter Ottos II. in der Schlacht bei Stilo gefangen genommen und nach Alexandria geschleppt wurde[13], von wo er bereits 990 zurückgekehrt war[14];
3. weil es unverständlich bleibt, daß Bononius zur Zeit des grausamen Hakem eine solche christliche Tätigkeit entfalten konnte.

Daraus ergibt sich, daß (oben a) Bononius bereits vor 982 (nr. 2) Italien verlassen hat und nicht, wie Ratbert darstellt, nach 1001, und[15] daß (oben b) Bischof Petrus bereits 990 nach Vercelli zurückgekehrt war, und nicht, wie Ratbert schreibt, nach 1010; daher sind alle jene Stellen über die Einsetzung des Bononius zum Abt von Marturi, seine Vertreibung durch Bonifatius, Petri Gefangennahme bei der Zerstörung der Grabeskirche, Bononius Aufenthalt in Aegypten zur Zeit des Khalifen Hakem als unglaubwürdig zu bezeichnen, daher hat der künftige Biograph des Bononius nicht mehr Ratbert, sondern dem Anonymus, der mit diesen geschichtlichen Tatsachen besser übereinstimmt, zu folgen[16].

---

12. Auf Grund von Savio, Gli antichi vescovi p. 457/61.

13. Die Stelle befindet sich in den Annal. Sangallenses (SS. I, 80 . . . E captivis autem multos postea reversos vidimus, tam clericos quam laicos, quorum unus erat Vercellensis episcopus, carcere diu maceratus apud Alexandriam . . . Zur Schlacht bei Colonne (Stilo) vgl. K. Uhlirz, Jahrb. unter Otto II. 1902, p. 177 ss.

14. Savio a. a. O.

15. Lanzoni p. 257.

16. Lanzoni p. 258: Da tutto ciò deriva che il futuro biografo di s. Bononio non dovrà seguire la vita ratbertiana piuttosto che la stefaniana . . . ma attenersi alla seconda piuttosto che alla prima.

III. Gegenkritik.

Der große Irrtum der Beweisführung von Lanzoni liegt in seiner unbegründeten Behauptung, daß der gefangene und durch Bononius befreite Bischof Petrus von Vercelli identisch sein müsse mit jenem Petrus von Vercelli, der von 978—997 Bischof war. Aus dieser falschen Annahme heraus erscheint tatsächlich die Erzählung des Bononius so widerspruchsvoll, wie es Lanzoni darstellt, als eine Ungeheuerlichkeit, die ihn selbst in Verwunderung setzt, so daß er ausruft: „Man sollte nicht glauben, daß ein Schriftsteller von 1033—1040 wie Ratbert, zwei schwere Irrtümer in Tatsachen begehen könnte, die kaum dreißig oder fünfunddreißig Jahre zurückliegen.“ Aber diese Verwunderung Lanzonis ist um so berechtigter, je mehr man sich klar macht, daß 1. Ratbert eine ausführlichere, lückenlosere Biographie als sein Vorgänger für die Mönche von Lucedio, die Petrus und Bononius noch kannten und daher seine Biographie auf ihre Richtigkeit hin prüfen konnten, schreiben wollte, und daß 2. Ratbert nach eigener Versicherung seine Nachrichten von Bononius und dem Bischof Petrus selbst erhielt. Und trotz alledem begeht er nach Lanzonis Behauptung so unglaubliche Irrtümer, daß er den Bischof anstatt in der Schlacht bei Stilo 982 erst bei der Zerstörung Jerusalems 1009—1010 gefangen nehmen läßt, und anstatt den Abt Bononius vor 982 aus eigener Sehnsucht nach dem hl. Lande pilgern zu lassen, erst 1001 durch den Markgrafen Bonifacius vertreiben läßt, wovon er noch dazu eine detaillierte Schilderung gibt.

Aber diese fast unglaubliche Verständnislosigkeit Ratberts für die ihm von Petrus erzählten Ereignisse, die nach Lanzonis Kritik seine vita gegenüber der des Anonymus fast wertlos macht, zeigt sich als völlig unbegründet, sobald man nicht an der von Lanzoni aufgestellten, unbewiesenen Behauptung festhält, daß der Bischof Petrus von Vercelli Ratberts mit dem Bischof Petrus v. Vercelli von 978—997

identisch ist, sondern vorurteilslos die Berichte Ratberts mit den gleichzeitigen Quellen und Urkunden vergleicht. Bei dieser Vergleichung ergibt sich eine bis in die Einzelheiten gehende Uebereinstimmung, die Lanzonis Behauptungen hinfällig macht und den großen historischen Wert der vita Bononii Ratberts beweist.

1. Ratberts Darstellung (VB. c. 7), daß der Markgraf Hugo von Tuscien, den Schüler Romualds, den Eremiten Bononius, zum Abt des neben der Kirche des hl. Michael im Kastell Marturi erbauten Klosters machte, stimmt genau mit der am 25. Juli 998 ausgestellten Gründungsurkunde überein, deren Echtheit im Abschnitt a) erwiesen ist. Ratbert stimmt mit ihr und mit den beiden andern Urkunden überein 1. in der genauen topographischen Beschreibung; 2. darin, daß er den Beginn des Klosterbaues mit der Ankunft des Bononius eintreten läßt; 3. darin, daß nach ihm Markgraf Hugo das Kloster mehrmals beschenkte.

2. Ratberts Darstellung (VB. c. 8) von der Plünderung des Klosters nach dem Tode des Markgrafen Hugo (21. Dec. 1001) durch Bonifacius und von der Vertreibung des Bononius und seiner Mönche wird bis in die Einzelheiten hinein bestätigt durch ein in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhundert ausgestelltes Gerichtsprotokoll, das auf einem Pergamentblatt des Staatsarchives zu Florenz, Prov. Bonifacio, erhalten ist und den Rest einer Klageschrift bildet. Es stellt die Vorgänge dar, die zu dem März 1076 zu Marturi zugunsten des Michaelisklosters entschiedenen Prozeß um das von Markgraf Hugo am 25. Juli 998 geschenkte Gebiet von Papaiano führten[17].

---

17. Ficker, Urk. zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens IV, nr. 73. Vgl. Davidsohn, Gesch. von Florenz I, p. 127. Das Pergament ist außerordentlich fehlerhaft bei Puccinelli, Istoria di Ugo colla cronica dell' abbazia di Firenze. Milano 1664, p. 222 und Lami, S. eccles. Florentinae monumenta IV, 50. 1758 herausgegeben; nach Puccinelli drucken es Mittarelli-Costadoni, Ann. Cam. I, 264/65

Wie zwischen der Urkunde vom 25. Juli 998 und VB 7, fällt auch hier die gradezu frappante Gleichheit zwischen der offiziellen Gerichtsakte und Ratberts vita c. 8 in die Augen; einige Stellen mögen es beweisen:

V B 8: . . . Ugone mortuo, cum Bonifacius Alberti comitis filius eius ducatum accepisset instigante Diabolo, Coenobium illud devastare atque eius bona Deo dicata sacrilege invadere et servos Dei inquietare aggressus est; unde ipsum inprimis Bononium abbatem, ac Monachos omnes, quotquot eius cupiditatibus non faverent, impudenter expulit, ut famulos et concubinas suas in habitacula famulorum et amicorum Dei introduceret, direpto ecclesie thesauro, quem impie in suos profanos usus convertit.

Gerichtsprotokoll: . . . mortuo Ugo marchio, cum Bonefacio filius Alberti factus esset marchio et monasterio que Ugo edificaverat devastaret, venit Marturi, et tam abbatem sanctum Bononium quam omnes monachos inde eiciens quodcumque ecclesie Dei pertinebat suum domnicatum fecit; quin etiam in claustra et in ceteris officinis monachis preparatis habitabat cum famulis et concubinis et ancillis; sed et thesaurum ecclesie, scilicet tabulas aureas, textum evangelii tollens, unam fregit et sciphos et varios apparatos suos inde fabricari fecit, alteram comiti Rozzo donavit . . .

Durch die gleichzeitigen Urkunden des Markgrafen Hugo und die genauen Gerichtsakten wird demnach Ratberts Berichterstattung als durchaus gewissenhaft hingestellt. Damit steht als geschichtliches Faktum fest, daß die Flucht des Bononius in das hl. Land nicht vor 982, wie Lanzoni will, sondern nach 1001 stattgefunden hat, als ihn der Nachfolger des Markgrafen Hugo, Bonifacius, vertrieb. Demnach muß auch die Gefangennahme des Bischofs Petrus von Vercelli in die Zeit nach 1001 gesetzt werden; daher ist der

---

ab. Wir zitieren nach einer von uns gemachten Abschrift, die wir beim 2. Teil der Abhandlung edieren.

Bischof Petrus von Vercelli, von dem Ratbert redet. nicht zu identifizieren mit dem Bischof Petrus von Vercelli, der am 17. März 997 durch Arduin getötet wurde[18].

3. Wenn daher Ratbert die Gefangennahme des Bischof Petrus in die Zeit der Zerstörung der hl. Grabeskirche am 28. Sept. 1009[19] setzt, so wird auch in diesem Punkte

---

18. Petrus von Vercelli ist nachweisbar bis zum 6. Sept. 996 (MHPatr. Chart. I, nr. 182, p. 305), wo den Canonikern von Vercelli durch Markgraf Hugo auf seine Bitte hin der Grundbesitz von Caresana geschenkt wird. Sein Todesdatum ergibt sich aus dem Necrologium Eusebianum, saec. XII./XIII., cod. XXXIII des archivio capitorale zu Vercelli, wo es unter XVI. kal. april. heißt: Petrus vercellensis episc. Eius interventu Carisiana data est canonicis. (Frdl. Mitt. des Herrn Prof. Dr. R. Pastè, Vercelli.) Ueber seine Ermordung vgl. DO. III 323; MG. Constitutiones et acta publica 1903. I, p. 53, nr. 25; MHP. Chart. I, 435, nr. 267; eine Elegie auf den Tod des Bischof Petrus durch Leo von Vercelli bei NA XXII (1896), p. 109, die mir zuletzt noch bekannt wurde. Der Nachfolger des Petrus ist nachweisbar am 31. Dec. 997 (DO. III 264) und heißt Raginfred.

19. Das wichtigste Quellenwerk über die Zerstörung der Grabeskirche und die Verhältnisse in Aegypten unter Hakem ist die Chronik des arabischen Arztes Jahjâ von Antiochien, der in Kairo zur Zeit Hakems nach Antiochia auswanderte. Nur russisch ediert von I. R. Rosen, Kaiser Basilios Bulgaroktonos, Auszüge aus der Chronik Jahjâs von Antiochia, Petersbg. 1883; aus ihr befinden sich Regestartige Auszüge bei Schlumberger, l'épopée byzantine 1900 II 442—444. Das im Text genannte Datum steht damit fest im Gegensatz zu den vielen Quellen, die meist das Jahr 1010 angeben. Abendl. Quellen: Rodulf. Glab. hist. Lib. III, c. 7 (Bouquet X, 34); Adhemar hist. Lib. III, c. 47 (SS. IV, 137); nach Rod. Glab. auch Hugon. Chronic. (SS. VIII, 399); Chronica Wilh. Godelli a. 1010 (Bouquet X, 262); Chronic. Lemovicens. 1010 (Bouquet X, 177); Chronic. Gaufredi Coenob. (Bouquet X 267); Chronic. Andegavense 1009 (Martène et Durand, Thes. nov. Anec. III, 1380); Wilhelm. Tyr. archiepisc. c. 4 (Rec. des hist. des croisades. Hist. occidentaux, Paris 1844) Ia, 15—16. Griechische Quellen: Georg. Kedrenos (Corp. SS. Byz. II, 456); Zonaras (Corp. SS. Byz. III, 562/63); besonders wichtig die Biographie des Eremiten Lazarus von Galesion,

seine Glaubwürdigkeit aufs glänzendste durch seine vollständige Uebereinstimmung mit den gleichzeitigen abendländischen Quellen über die Plünderung Jerusalems durch den wahnsinnigen, despotischen Khalifen Hakem bewiesen. Wie Ademar von Chabannes (Ademari Histor. Lib. III c. 47 — SS. IV 137) und Rodulf Glaber (Rod. Glab. Hist. III c. 7 — Bouquet X 34 ss.), berichtet bis in die Einzelheiten ebenso Ratbert (VB. c. 14—15), daß 1. Juden von Orleans den Khalifen brieflich von Rüstungen der abendländischen Fürsten benachrichtigt und ihn auf diese Weise zur Zerstörung der hl. Grabeskirche aufgefordert hätten; daß 2. die islamitischen Truppen zwar den Tempel vollständig zerstört hätten, das Grab des Erlösers aber durch Gottes wunderbares Eingreifen allen Zerstörungsversuchen Widerstand leistete; daß 3. als Strafe Gottes über Sarazenen schwere Kriegs- und Hungersnöte kamen und daß 4. der Khalif, namentlich unter dem Einfluß seiner christlichen Mutter Maria, den zerstörten Tempel wiederaufbaute.

Haben wir in diesen Berichten auch nur die im Abendland verbreiteten, namentlich von der Kirche ausgestreuten Gerüchte zu erblicken, um die Verfolgungen gegen die verhaßten Juden zu begründen und von neuem zu schüren[20], denn die Juden sind nach gleichzeitigen arabischen Berichten

---

der ebenfalls bei der Zerstörung aus Jerusalem fliehen mußte, vgl. Byz. Zeitschr. VII (1898), 474. Arab. Quellen: Nassiri Khosrau p. 106 (éd. Ch. Schefer, Sefer nameh, rélation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palaestine, en Égypte, en Arabie et en Perse pendant les années de l'Hégire 437/44 (1035—1042). Paris 1881; die übrige bei R. Röhricht, Gesch. d. I. Kreuzzuges. Innsbruck 1901, p. 3, nr. 2, der aber noch am Jahr 1010 festhält, da er Schlumbergers Publikation noch nicht kannte. Ueber die Vorgänge der Zerstörung und ihre Motive vgl. Schlumberger II, 242 ss.; Silvestre de Sacy p. 303 (vgl. p. 39 nr. 22).

20. Archives de l'Orient latin, Paris 1881. I, nr. 12, p. 38 ss.; J. Aronius, Regesten zur Geschichte des Judentums 1902, p. 60 ss.

ebenso verfolgt worden[21], so beweist doch diese Gleichheit Ratberts mit den gleichzeitigen Quellen seine große Genauigkeit.

4. Wenn Lanzoni einen so einflußreichen Verkehr des Bononius mit den hohen Staatshäuptern des christenfeindlichen Khalifen für undenkbar hält, so ist darauf hinzuweisen, daß die gleichzeitigen arabischen Quellen ausdrücklich hervorheben, daß 1. die Stellung des Khalifen zu den Christen eine durchaus von seiner Laune beherrschte, keineswegs gleichmäßige war[22], und daß 2. wie die Mutter des Khalifen, Maria[23], so fast alle hohen Staatsbeamten Christen waren[24] und daß 3. der halbwahnsinnige Khalif auch gegen manche Aebte und Mönche sogar großes Entgegenkommen zeigte[25].

---

21. Schlumberger VI, 444 nach Jâhja; Silv. de Sacy (vgl. nr. 22) p. CCCX 211: Les synagoges des Juifs eurent aussi le même sort.

22. Wüstenfeld, Geschichte der Fatimiden-Chalifen nach den arab. Quellen (Abhandl. der Königl. Ges. der Wiss. zu Gött. XXVI bis XXVII. [1880/81]) p. 93 ss.; Silv. de Sacy, Exposé de la réligion des Druzes et la vie du Khalife Hakem-biamr-illah. T. 1—2. Paris 1838, p. CCCXXXVI ss.

23. Mit Ratberts Angabe (VB 15) stimmen durchaus auch die andern Quellen überein; die Frau des El-Aziz war Maria, eine Christin; ihre Brüder waren die Patriarchen Orestes von Jerusalem und Arsenius von Alexandria. Schlumberger II, p. 443, nr. 4.

24. Wüstenfeld p. 176 ss. u. a. a. O.; Schlumberger II, p. 444 ss.; Silvestre de Sacy p. CCCIII: . . . Un grand nombre d'entre eux (des chrétiens) été emplogés dans les places de l'administration (die christl. Staatssekretäre wie Absul-'Alâ Fahd ben Ibrâhîm, Mançûr Ibn Abdûn, Zur ben 'Isâ ben Nestorius u. a.), ils étaient devenues puissants, avaient acquis de grandes richesses et jouissaient d'un crédit sans bornes. Ils en avaient abusé pour vexer et tourmenter les musulmans. Ce fut ce qui excita la colère de Hakem, incapable de se contenir quand une fois il cédait à cette passion . . . Nassiri Khosrau, Sekretär des Emirs von Khorassau, der 1035 Aegypten bereiste, sagt: „Tous les hauts fonctionnaires du sultan sont ou de Nègres ou de Grecs (p. 130) und erzählt (p. 150) von dem großen Reichtum der Christen.

25. So gegen den Abt Salomon vom Athoskloster, vgl. Schlumberger II, 458.

5. Ebenso steht Ratberts Erzählung, daß Bononius und Petrus in Konstantinopel von den Spähern des Kaisers Basilius als Spione verhaftet und nach kurzer Untersuchung wieder freigelassen und reich beschenkt worden seien, im Einklang mit der Erzählung des Mönches Bernard, daß jeder, der in diesen Gebieten reise, falls er keinen Paß habe, sofort verhaftet und erst nach Feststellung der Person wieder freigelassen würde[26]. Dazu kommt, daß damals zwischen Hakem und Basilius der Krieg ausgebrochen war und eine scharfe Ueberwachung der Grenzen stattfand[27].

6. Ratberts gute und zuverlässige Berichterstattung zeigt sich auch darin, daß er bei seinem Bericht von dem Wiederaufbau des von Bonifatius geplünderten Klosters von Marturi wieder mit dem oben genannten Gerichtsprotokoll übereinstimmt

V B. 20: . . . Cum vero reparatum aliquando S. Michaelis Coenobium ad Castrum Marturi fuisse intellexisset, in Etruriam illi tantisper excurrere placuit . . .

Gerichtsprotokoll: . . . marchionis Ragineri successoris Bonifatii, quem imperator advocatorem monasterii de Marturi constituerat, et sicut Bonifacius devestiverat, ita et Raginerius reinvestiret de quecumque Ugo marchio ipsi monasterio offerserat . . .

Da Bonifacius bereits vor dem 14. Mai 1012[28] gestorben ist und die Ernennung Rainers zum Nachfolger wahrscheinlich 1014 erfolgte[29], so stimmen beide Berichte auch chronologisch vollständig überein.

7. Aber selbst in topographischen und geographischen

---

26. L. Bréhier, L'église et l'orient p. 31, 32.

27. Schlumberger II, 453 ss.; diese Feindseligkeiten begannen 1013—1015, was auch chronologisch zu VB. paßt, denn Bischof Petrus von Vercelli hat sich mehrere Jahre nach seiner Gefangennahme 1009 in Aegypten aufgehalten.

28. DH II 246.

29. Bresslau, Jahrb. u. Konrad II. I, 446.

Einzelheiten verrät Ratbert eine gute Kenntnis. Die VB. I gegebene Schilderung des Klosters St. Stephano zu Bologna wird durch vita Petronii c. 6[30] bestätigt, die von Pereum VB. 5—6 durch VR 21, 26, die von Castro Marturi VB. 7 durch die Urkunden, die von Romualds Eremitenreform hier und da handelnden Stellen (VB. 3—7,9, 10, 20) beweisen seine genaue Vertrautheit mit Romualds Neuerungen, wie sie ihm Bononius vermitteln konnte.

Durch diese nachgewiesene weitgehende Uebereinstimmung der vita Bononii Ratberts mit den gleichzeitigen Urkunden, Akten und sonstigen Geschichtsquellen dürfte die Glaubwürdigkeit Ratberts gegenüber Lanzoni genügend begründet sein. Damit ist nur die erste Behauptung Lanzonis, daß Ratberts vita mit den gleichzeitigen Berichten in Widerspruch stehe, widerlegt worden; jedoch auch seine zweite Behauptung, daß die vita des Anonymus besser mit den sonstigen historischen Nachrichten harmoniere, ist durch den ersten Nachweis bereits entkräftet worden; denn, wenn es möglich ist, die Schilderung des Kampfes zwischen Arabern und Römern in der vita des Anonymus c. 7 auf die Schlacht bei Colonne zu beziehen, anstatt auf die Zerstörung der Grabeskirche in Jerusalem von 1009, die mit der Schilderung gemeint sein soll, so zeigt sich darin der ganz allgemeine Charakter der vita des Anonymus, dessen Berichte sich für jede irgendwie ähnliche Tatsache verwenden lassen. Damit wird aber verständlich, wie Lanzoni zu seiner Behauptung kommen konnte, der Anonymus stimme besser mit den histor. Berichten überein; dieser von Lanzoni an dem Anonymus hervorgehobene, aber nur scheinbare Vorzug beweist in diesem Fall grade seine geringe Brauchbarkeit. Unsere in der Kritik aufgestellte Behauptung: „Nur eine . . . erbauliche Tendenz ermöglicht ein Verständnis für die große Unklarheit und Unvollständigkeit der vita des Ano-

30. Vgl. § 15, Abschn. 2.

nymus, die sich oft nur in allgemeinen, für jeden Heiligen zutreffenden Redensarten ergeht und jeder historischen Details und Anhaltspunkte bar ist, zumal wenn man bedenkt, wie gut der Verfasser unterrichtet sein mußte", wird durch diesen Excurs bestätigt.

IV. In welchem Verhältnis stehen der Bischof Leo von Vercelli (999—1026) und der gleichzeitige Bischof Petrus von Vercelli?

Durch Ratberts vita Bononii steht fest, daß es vor 1010 und nach 1010 einen Bischof Petrus von Vercelli gab, der vor Bononius, d. h. vor dem 30. August 1026, gestorben ist. Da nun aber durch Urkunden und gleichzeitige Berichte ebenfalls feststeht, daß von 999—1026 Leo Bischof von Vercelli war, so erhebt sich die schwierige Frage, in welchem Verhältnis beide zueinander standen; es kann sich nur um die doppelte Möglichkeit handeln, ob Petrus der Nebenbischof von Leo war, um ihn wegen seiner häufigen Abwesenheit in der kaiserlichen Kanzlei und infolge anderen politischer Geschäfte zu vertreten, oder ob Petrus als Gegenbischof von Leo anzusehen ist, vielleicht eingesetzt von der oberitalienischen deutschfeindlichen Partei des Arduin, Mainfreds und anderer Großer, die alle in Leo von Vercelli als Vertreter der kaiserlichen Partei ihren Todfeind erblickten und ihn mehreremale aus Vercelli vertrieben. Da eine Untersuchung dieser Frage zu tief in die kirchlichen und politischen Verhältnisse Oberitaliens zur Zeit Heinrichs II. führen würde, werden wir eine Beantwortung der Frage bei der Darstellung von Romualds Reform in Oberitalien zur Zeit Heinrichs II. im zweiten Teil der Arbeit versuchen.

§ 6. Die übrigen Quellen.

Außer diesen Hauptquellen kommt natürlicherweise die große Menge der übrigen historischen Berichte in Betracht,

wie die Biographien der gleichzeitigen großen Reformer eines Wilhelm von Dijon, Majolus und Odilo von Cluny, Guido von Pomposa, des Romualdschülers Johann, einstigen Erzbischofs von Ravenna u. a., die große Zahl der Hagiographien der griechischen und orientalischen Asketen, sowie die zu ihrer Zeit entstandenen großen Geschichten über das Mönchtum; die Regeln, Gewohnheiten, Verfassungen der einzelnen Kloster- und Eremitenkongregationen, die kanonische und staatliche Gesetzgebung zur Kirchen- und Klosterreform; alle diese Quellen, die sich hier nicht einzeln aufzählen lassen, werden bei ihrer Verwendung angeführt und, wenn es nötig ist, besprochen werden; bezüglich der gleichzeitigen Annalen und Chroniken verweisen wir auf Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts 1893, I 314 ss. und Vildhaut, Handbuch der Quellenkunde 1906 III 143 ss.

B. Zur Chronologie der vita Romualdi.

§ 7. Allgemeiner Charakter der Zahlenangaben und Anordnung der vita Romualdi.

Eine Datierung der wichtigeren Lebensabschnitte Romualds stößt auf die größten Schwierigkeiten, da Damiani in seiner Biographie eine strenge zeitliche Anordnung nicht durchgeführt und chronologische Angaben nur spärlich gemacht hat, was der erbauliche Charakter der vita mit sich brachte. Die bisher aufgestellten Chronologien sind demgemäß sehr mannigfaltig und stimmen nur in wenigen Stücken überein. Es mag genügen, nur einige wichtige Gesichtspunkte, die vielfach übersehen sind, für die Aufstellung unserer Datierung und spätere Darstellung herauszuheben.

1. Damiani begnügt sich, den Stoff seiner Erzählung entweder nach dem Prinzip der Gleichartigkeit zusammenzustellen[1] oder die an einem Ort geschehenen Ereignisse, mögen sie sich auch zu verschiedenen Zeiten abgespielt haben, einfach zu rubrizieren[2]. Daher müssen in jedem einzelnen Fall die in der vita unmittelbar aufeinander folgenden Ereignisse, die durch unbestimmte Zeitpartikel verbunden sind[3], erst auf ihren Zusammenhang von Ort und Zeit untersucht werden.

---

1. Z. B. VR. 52—55; 58—60: Krankenheilungen; VR. 61—63: Teufelskämpfe.

2. Z. B. die Ereignisse in Sitria (VR. 52, 64, 68).

3. Z. B. aliquando (VR. 18, 19, 32, 58); eodem tempore (VR. 5, 22, 43); quodam tempore (VR. 10, 68); aliquoque tempore (VR. 21, 33, 47, 55, 63 u. a.).

2. Eine andere Schwierigkeit liegt in der Unsicherheit der Damianischen Zahlenangaben, die er nur aus mündlichen Quellen geschöpft hat. Romualds Leben war sehr bewegt; seine Umgebung hatte viel gewechselt[4]; die meisten Schüler, denen Damiani seine Nachrichten verdankte, waren nur über einzelne Stücke seines Lebens, oft auch erst durch andere, orientiert. So ist es verständlich, daß ihre Zahlenangaben sehr unbestimmt und verschieden gelautet haben, weshalb Damiani bei Verarbeitung derselben zu einem Ganzen noch größere Irrtümer[5] untergelaufen sind. Diese Unsicherheit Damianis in der zeitlichen Anordnung beweist sein eben erwähnter häufiger Gebrauch von unbestimmten Zeitpartikeln, mit denen er die einzelnen Ereignisse verknüpft, sowie der allgemeine Charakter seiner Zahlenangaben, die oft den Eindruck bloßer Abschätzung machen, daher nur mit großer Vorsicht zu benutzen sind.

3. Dazu kommt, daß Romuald ihm als beatus gilt[6]. Damiani sieht ihn unter der Glorie des Heiligenscheines, wozu vor allem die besondere Gottesgabe eines hohen, für gewöhnliche Menschen unerreichbaren Alters gehörte.

---

4. VR. 47; Vfr. 3, wo der Romualdschüler Benedikt seinem Eremitengenossen Brun von Querfurt den Vorwurf macht: . . . hoc me nesciente fecisti, quod magistrum (sc. Romualdum) reliqueras, cum, eo perdito, talem non liceat invenire . . .

5. Vgl. z. B. VR. 28: Septimo vero anno, cum iam loquelam terrae plus cognoscerent unum ad Romanam urbem monachum mittunt, et per eum a summae sedis antistite praedicandi licentiam petunt . . . Gemeint sind hier die beiden Romualdiner Johannes und Benedikt, die auf Wunsch Otto III. in einer polnischen Einöde zum Zweck der Mission die Sprache erlernten (Vfr. 2—6; 8 ff.). Da ihre Aussendung 1001 stattfand (Vfr. 4—6), so würden sie nach Damiani 1008 um die Licenz der Missionpredigt gebeten haben, beide wurden aber bereits 1003 erschlagen (vgl. Voigt, Brun p. 185/86, nr. 505). Derartige chronologische Irrtümer finden sich bei Damiani öfters.

6. VR. praef.; VR. 70 ff.

§ 8. Legendarischer Charakter des Alters Romualds.

1. Typische Erscheinung bei Hagiographen.

Nach Damiani betrug das Lebensalter Romualds 120 Jahre, die sich in folgender Weise auf sein Leben verteilten: vixit vir beatissimus centum-viginti annis, ex quibus viginti expedit in seculo, tres duxit in monasterio[1], nonaginta-septem in eremitico transegit proposito[2]. Um das Wunderbare zu steigern, fügt Damiani ausdrücklich hinzu, daß der 120 jährige Greis bis zur Todesstunde mit ganzer Strenge den gealterten Körper durch Fasten und hartes Lager kasteiete[3]. Diese Altersangabe Damianis büßt aber schon an Wert ein, sobald sich herausstellt, daß diese ungewöhnliche Altershöhe und diese zur Verherrlichung des Heiligen, besonders hervorgehobenen letzten Züge fast typisch auch bei anderen Autoren wiederkehren. So erreichen z. B. die Aebte Johannes von Reomaus (ca. † 544) und Alferius von La Cava († 1040) dasselbe Alter von 120 Jahren, von denen ihre Biographen gleicherweise berichten, daß sie noch kurz vor ihrem Tode in geistiger und körperlicher Rüstigkeit ihren schweren Aufgaben nachgegangen sind[4]. Von beiden Aebten läßt sich der Nachweis

---

1. VR. 2.
2. VR. 69.
3. VR. 69: . . . corpus . . . non tam languore quam decrepiti longaevitate senii declinare . . . non tamen propter hoc vir s. vel lecto decumbere vel in quantum possibile erat, soliti rigorem ieiunii acquieverat relaxare . . .
4. Vita Johannis abb. Reomaens. c. 14 (Mab. AA. SS. I, 636): . . . ad regna caelorum monasterii optime disponens et cuncta sapienter ac caritative ordinans, migravit ad Dominum circiter centum viginti annorum V. kal. Febr. plenus aetate corporis et decore religionis. Non oculis caligavit (vgl. Deut. 32, 17), non damna dentium sensit, memoriae vigorem tenaciter retinens, et ut in plerisque fieri solet nequaquam aetas decrepita omisso largitatis usu avaritiae unquam succubuit: sed omnibus rebus bonis quibus aetas iuvenilis succubuerat aeque et senectus pollebat.

führen, daß sie das ihnen zugeschriebene Alter nicht erreicht haben. Diese Uebereinstimmung der beiden Autoren mit Damiani in der Altershöhe, in der Ausmalung der letzten Lebenszeiten ihrer Heiligen, ja sogar in der Wahl der Worte erklärt sich m. E. aus der Annahme, daß für diese Hagiographen der biblische Bericht vom Tod des Moses als Kanon für ihre Darstellung galt. Deut. 32, 7 wird das Alter des Moses ebenfalls auf 120 Jahre angegeben mit dem Bemerken, daß er keine Spuren von Krankheit oder Gebrechlichkeit gezeigt habe[5]. Diese Momente galten scheinbar als Kriterien besondere Heiligkeit und sollten daher die unerreichbare Größe des Heiligen dartun. Wenn aber erklärlicherweise bereits die Unrichtigkeit der Angaben bei jenen beiden beiden Autoren erwiesen ist, so wird auch Damianis Bericht von vornherein sehr unwahrscheinlich. Damit ist keineswegs gesagt, daß Damiani seine Angaben einfach erfunden hat; er wird sie wie alle seine Nachrichten von Romualds Schülern bezogen haben. Die Nachrichten über Odilo von Cluny († 1048) beweisen, wie sehr die religiöse Phantasie zur Vergrößerung des Alters des Heiligen geneigt war. Nach späteren Quellen soll Odilo als „virgo centenarius" gestorben sein, obwohl durch seinen Biographen feststeht, daß er im

---

Vgl. Br. Krusch in „Mitt. des Inst. für österr. Gesch. (1893), Bd. XIV; diese Stelle auf p. 425, über die vita p. 385 ff.; ferner F. Stöber, Zur Kritik der vita s. Johannis Reomaensis in „Sitzungsber. der Wiener Akad. des Wiss. Phil. hist. Klasse CIX, 390 ss. (1885). Vita S. Alferii c. 14 (Mab. AA. SS. VI, 1, 733): abiit . . . vir venerabilis senex et plenus dierum, cum fere centum viginti esset annorum. Quod sane mirabile est, ita sanus et fortis usque ad extremam horam mortis exstitit, ut nec prae tam decrepita aetate caligaret nec aliqua debilitate deficeret . . . Vgl. über die Unhaltbarkeit dieser Altersangabe Sackur II, 472.

5. Deut. c. 32, 7: „Und Mose war 120 Jahre alt, als er starb; seine Augen waren nicht erloschen und seine Frische nicht geschwunden" (nach E. Kautzsch, Die hl. Schrift des AT.[2] 1896).

Alter von 86 Jahren gestorben ist[6]. Wie unbestimmt Damiani gerade in Zahlen von Romualds Schülern unterrichtet wurde, bestätigen auch andere Zahlenangaben, die den Eindruck bloßer Abschätzung machen, wenn er berichtet, Romuald seit mit 20 Jahren ins Kloster gegangen und sei beinahe 3 Jahre darin verblieben[7]; wenn Romuald, wie Damiani hörte, als „adulescens“ ins Kloster trat, so wird er eben nach seiner Schätzung ca. 20 Jahre alt gewesen sein; daß er 3 Jahre im Kloster blieb, folgerte er aus der für die Anachoreten geltenden Bestimmung, die den für die Einsiedelei vorbereitenden Aufenthalt im Kloster auf 3 Jahre festsetzte[8]. Das Alter von 120 Jahren hat Damiani den Angaben seiner Schüler gemäß für Romuald in Anspruch genommen. Es geht daher nicht an, mit Johann Bolland[9], dem sich auch andere[10] angeschlossen haben, die Zahlenangaben 97 und 120 einfach aus Schreibversehen zu erklären, so daß XLVII statt XCVII und LXX statt CXX zu lesen, Romuald also nach Damiani in einem Alter von 70 Jahren gestorben wäre. Dagegen spricht erstens, daß Damiani seine Zahlen in Worten geschrieben hat, wie die Camaldulenser Historiographen auf Grund seines Autographs[11] mitteilen, was auch

---

6. Jots. vit. Odil. I, c. 14: Decessit . . . aetatis suae anno octingentesimo septimo . . . u. a. gegenüber Clari. Chronic. Senon. (SS. XXVI, 32) u. a.; vgl. über die Quellenzusammenstellung und ihre Kritik Sackur I, 297, nr. 1. Auch Damiani spricht an einer anderen Stelle von Romuald als einem ‚decrepito sene et ultra quam centenario“ (VR. 49).

7. VR. 1.

8. 41. can. der Trull. Syn. von 692 (Mansi XI, 964).

9. Boll. AA. SS. VII. Febr. II, 103, § 3.

10. Voigt, Brun p. 214 f., note 161, u. a.

11. Ann. Cam. II, 4 ff. Hier wird eine genaue Provenienz über den Codex gegeben, der auf Befehl des Papstes Clemens VII. an Caesar Baronius und dann in die Vatic. Bibliothek (zu ihrer Zeit Sign. cod. Vat. 3797; vgl. auch Migne 144, 953, note 167) gekommen ist. Vorher gehörte er dem Marienkloster zu Faenza, wo Damiani am 22. Febr. 1072

VR. 49, wo von Romuald als einem „ultra quam centenario" gesprochen wird, zu bestätigen scheint[12]. Zweitens sprechen für Damianis Festhalten an diesem hohen Alter die Ausdrücke, die er sonst dafür gebraucht[13]. Schließlich kommt in Betracht, daß ein solches hohes Alter für die damalige Zeit nichts Ungewöhnliches, vielmehr für verstorbene Heilige ein typisches Charakteristikum war. Aber dieser letzte Zug ist für uns ein Grund, dieser Altersangabe keinen Wert beizumessen.

2. Andere Gründe gegen Damianis Angabe.

Die Unwahrscheinlichkeit der überlieferten Lebenszeit Romualds läßt sich noch auf andere Weise dartun.

a) Hält man an dem herkömmlichen Todesdatum vom 19. Juni 1027[14] fest, so würde die Geburt Romualds gemäß VR 69 im Jahr 907, sein Eintritt ins Kloster 927, sein Uebergang aus dem Kloster zu dem Einsiedler Marinus 930 erfolgt sein[15]. Die Rückkehr

---

gestorben war. Ann. II, 4: . . . In hoc . . . codice nullae visuntur numericae notae, nulla characterum compendia, sed per extensum et diserte legitur . . . dictionibus perfectis utens, non arithmeticas notas adhibens.

12. Vgl. auch VR. c. 2 „triennium" c. 7: quinquennium".

13. VR. 36, 49, 69 etc.

14. VR. 72: abiit autem vir beatissimus Romualdus decimo tertio kalend. juliarum. Das Sterbejahr ergibt sich aus der Schenkungsurkunde des Bischofs Theodald von Arezzo an den von Romuald eingesetzten Eremitenprior Petrus von Camaldoli vom August 1027, wo von Romuald als Toten gesprochen wird. Z. B. . . . ob amorem pie recordationis spiritualis patris nostri domni Romualdi clarissimi heremitę etc. (Documenti del città di Arezzo nr. 127, ed. U. Pasqui, Firenze 1899, in „Documenti di Storia Italiana", Bd. XI). Dies Jahr erfordert auch die Angabe des Prolog. der VR., wonach die Abfassung 3 Lustren nach Romualds Tod geschah. Diese fällt aber in das Jahr 1042 (vgl. p. 5).

15. So auch die Ann. Cam. I, 1 ss., 11 ss., 53 ss.

Romualds aus Südfrankreich nach Italien gehört in das Jahr 988[16], kurz vorher war sein Vater ins Kloster S. Severo zu Ravenna eingetreten, wo er bald nach der Ankunft Romualds starb[17]. Nimmt man nun an, daß sein Vater bei der Geburt Romualds 907 ungefähr 20 Jahre gewesen wäre, so würde Sergius bei seinem Eintritt ins Kloster das stattliche Greisenalter von 100 Jahren gehabt haben, mit welchem Damianis Darstellung VR. 12 unmöglich in Einklang gebracht werden kann, wo der alte Sergius aus Lust zu weltlichen Vergnügen das Kloster wieder verlassen und Aegypten fliehen will. Ebenso würde der Einsiedler Marinus, den Romuald 930 aufgesucht haben müßte, die erhebliche Altersstufe von weit über 100 Jahren erreicht haben, da er gemäß VR. 15 lange nach 988 von Sarazenen erschlagen worden ist. Romuald 120, sein Vater 101, sein Lehrer Marinus weit über 100 Jahre ergeben aber patriarchalische Lebensalter, die an die Erzvätergeschichten erinnern.

b) Wenn man an dem Alter von 120 Jahren wie bisher festhalten wollte, müßte der Aufenthalt Romualds bei dem Einsiedler Marinus von 930 bis 978 gedauert, d. h. 48 Jahre betragen haben[18], eine Zeitdauer, die die Entwicklung Romualds einfach unverständlich machen würde.

1. Damiani hebt ausdrücklich hervor, daß Marinus ein ebenso ungelehrter Mann war wie sein Schüler Romuald; beiden konnten nicht lesen und schreiben (VR. 4). Es würde unerklärt bleiben, wie Romuald zu diesen Fähigkeiten, die er später besitzt, gekommen ist, wenn nur Marinus sein Lehrer war.

2. Ebenso würde unerklärt bleiben, wie Romuald, der doch nach seiner eigenen späteren Aeußerung die Unordnung und Uebertreibung des Anachoretentums des Marinus

---

16. p. 62.
17. Vgl. VR. 2—14.
18. Ann. Cam. I p. 52 u. 131.

verachtete (VR. 4), es bis zu seinem 71. Jahre bei diesem Manne hätte aushalten können.

Die Camaldulenser Historiographen, welche fast bis zu bewußter Geschichtsverzerrung die Altershöhe Romualds zu verteidigen suchten[19] und denen sich alle späteren[20] unbedingt angeschlossen haben, beantworteten die unter 2 aufgeworfenen Fragen dahin, daß Romuald bereits vor der im Jahre 978 erfolgten Flucht nach Cusan seine Reformanschauungen gehabt und Schüler gesammelt hätte, wie z. B. den Johannes Gradenigo. Diese Behauptung wurde künstlich dadurch bewiesen[21], daß die cc. 6 ff. der VR. sich nicht in Cusan, sondern bereits bei Venedig abgespielt haben sollten, denn hier wird erzählt, daß Romuald die Schriften der Väter gelesen, sich aus ihnen über rechtes Fasten unterrichtet habe, wie er selbst Marinus übertroffen und Johann Gradenigo zu harter Arbeit angehalten habe. Diese Annahme beruht aber auf Irrtum. In VR. 5 wird erzählt, daß der Doge Petrus Orseolo und Johannes Gradenigo nach ihrem Klosteraufenthalt in Cusan nach einem Jahre Mönchsein ebenfalls bei Romuald und Marinus in die in der Nähe des Klosters Cusan befindliche Einsiedlerkolonie eingetreten seien. Wenn nun Gradenigo nach VR. c. 6 unter Romualds Leitung asketische Uebungen treibt, so wird damit die Annahme ausgeschlossen, daß c. 6 vom Aufenthalte Romualds bei Marinus in Venedig erzählt sei. Die Einwürfe bleiben also gegen die Länge des Aufenthaltes Romualds bei Marinus von 930—978 bestehen. Er ist wesentlich kürzer gewesen, wie in der positiven Darlegung gezeigt wird. Die oben genannten Gründe lassen also gleich-

---

19. Ann. Cam. II 2 ff.

20. G. Grandi, Vita del gloriose principe Orseolo c. XI, bes. note 9. Höfler, Die deutschen Päpste, Regensburg 1839, p. 202. Gfrörer, Allgem. KG. III 3, 1581. Wetzer-Welte, Art. Romuald, II 1746. Heimbucher, Orden I 204 u. a.

21. Ann. Cam. I 62—63.

falls die Lebenszeit Romualds von 120 Jahren als unhaltbar erscheinen[22].

§ 9. Darlegung einer neuen Chronologie.

Anstelle weiterer Widerlegung der Damianischen und der von ihm durch die Camaldulenser Ordensbiographie übernommenen Altershöhe und nach ihr bemessenen Chronologie mag die Aufstellung einer neuen Anordnung der wichtigeren Daten der vita Romualdi versucht werden.

1. Geburtsjahr, Eintritt ins Kloster, Uebergang zum Einsiedlerleben (VR. 1—4).

Nach VR. 2 trat Romuald zur Zeit des Erzbischofs Honestus von Ravenna in S. Apollinare ein, qui tunc Ravennae archiepiscopalem cathedram obtinebat, olim classensis abbas exstiterat (VR. 2) worunter nur der Erzbischof Honestus II. (971—983)[1] verstanden werden kann. Sein greiser Vorgänger Petrus (927—971)[2] hatte Ostern 971 in Gegenwart Ottos I., der das ganze Jahr in Ravenna mit wichtigen Beratungen hinbrachte[3], sein Amt freiwillig nieder-

---

22. Nach den Bollandisten (AA. SS. 7. Febr. II 103, 1658) haben auch andere die Unwahrscheinlichkeit der Lebenszeit, wie sie Damiani angibt, behauptet, aber Versuche einer neuen Chronologie außer Joh. Bolland nicht gemacht; so Mabillon im comm. praev. zu seiner Ausgabe der vita Romualdi in AA. SS. o. S. B. VI 1, 1701, p. 279: Verum cum Romualdi pater adhuc in vivis fuerit anno 982 (dieses Jahr nimmt Mabillon irrtümlich als Jahr der Rückkehr Romualds nach Italien an), Romualdi aetas potius corrigenda nobis videtur. Von neueren ist zu nennen Tolra, Peter Orséolo p. 353, und Voigt, Brun note 161, p. 214 f., der aber m. E. zu viel Wert auf die unsicheren Zeitangaben Damianis legt.

1. Gams p. 717, Ughelli II 351.

2. Vgl. 1.

3. Dümmler p. 475 ff.

gelegt und den Abt von St. Apollinare Honestus bei seinen Lebzeiten zum Nachfolger erhalten[4]. Der terminus a quo des Klostereintritts Romualds wäre also Frühjahr 971, terminus ad quem längere Zeit vor 1. September 978[5], wo die Flucht Romualds mit Marinus und dem Dogen Orseolo nach Cusan stattfand.

Daß es sich nur um diesen Erzbischof Honestus handeln kann, der von 971—983 regierte, wird bestätigt durch die Uebereinstimmung Damianis mit den Concilakten von Rheims in der Mitteilung, daß 1. dieser Honestus früher Abt von St. Apollinare war und 2. daß Petrus ihn noch bei seinen Lebzeiten zum Nachfolger erhielt[6].

---

4. Annal. Lobienses 971 (SS. XIII 234); DO. I 402; Gerberti acta conc. Remensis ad s. Basolum (SS. III 682 u. Olleris, Oeuvres de Gerbert 1865, p. 228): Item quae circa Ratherium Veronensem episcopum vel circa Petrum Ravennatem archiepiscopum usu vel consuetudine provenerunt, ab omnibus abrogata sunt. Uterque enim nec abdicationis porrecto libello nec sacerdotalibus depositis insignibus, successorem acceperat, Ratherius quidem Milonem, Petrus vero Honestum, m o n a s t e r i i b. A p o l l i n a r i s a b b a t e m. Quem Honestum domnus papa Johannes (Johann XIII. 965—72) cognomento Bonus, ad consecrandum prius sibi oblatum vidit quam de Petri deiectione vel fama nuntiante cognoverit. Eine Bestätigung dieser Nachricht, wie eine Ergänzung zu seiner eigenen Mitteilung in der vita Romualdi gibt Damiani opusc. 19, c. 2: Petrus etiam archiepiscopus Ravennatem dimisit ecclesiam, cui mox adhuc superstiti (Petrus starb erst kurz vor Februar 974, wie aus der Schenkungsurkunde seines Nachfolgers Honestus an die Kirche des hl. Probus hervorgeht. — Fantuzzi II p. 39). Honestus, primo videlicet Ottone habenas imperii gubernante, successit. Aus ihm kompilierte Alberici Chronic. (SS. XXIII 770). Honestus ist zum erstenmal nachweisbar am 22. Juli 971 (Amadesi, in antistitum Ravennatum chronotaxin II, app, Urkunde nr. 33 p. 267).

5. p. 56 nr. 12.

6. Diese Tatsache ist aufs heftigste von der Camaldulenserordensbiographie (Ann. Cam. I 33 ff., besonders p. 41) bestritten worden, da durch die Anerkennung derselben die von ihnen aufgestellte Chronologie natürlich unmöglich wäre. Sie suchen den von Damiani genannten Honestus mit Honestus I. zu identifizieren, der Constantin

Diese Grenzen lassen sich jedoch noch enger ziehen. Als terminus ad quem des Klostereintritts Romualds kann man Mai 972 aufstellen! Folgende Erwägungen führen zu diesem Datum. Honestus war auch als Erzbischof noch im Besitz der Abtswürde von St. Apollinare geblieben, wie eine Vereinigung dieser beiden Aemter in einer Person sich oft in der damaligen Zeit belegen läßt[7]. Aus diesem Grunde ist es verständlich, daß bei der Aufnahme Romualds ins Kloster nie vom Abt, sondern nur „von den Mönchen" die Rede ist, daß er zu den Füßen „der Mönche" sich niederwirft, mit der Bitte, ihn aufzunehmen; wiederum sind es „die Mönche" allein, die es ihm verweigern, aus Furcht vor seinem Vater Sergius. „Daher", sagt Damiani, „wandte er sich an Honestus, der damals Erzbischof war und offenbarte ihm seinen Wunsch"[8]. Dieses Vorgehen Romualds ist aber wiederum nur verständlich, wenn Honestus noch die Abtswürde von St. Apollinare innehatte. Dazu stimmt, daß Honestus nicht dem Abt, sondern „den Brüdern" befohlen habe, ihn aufzunehmen. Daß Damiani als Ravennate diese Vorgänge aus genauer Kenntnis der Verhältnisse so darstellt, daß er den Abt nicht zufällig unerwähnt läßt, geht

---

(920—927) koordiniert worden war (Gams p. 717), ohne aber den hier allein entscheidenden Beweis zu führen, daß er Abt von St. Apollinare war.

7. So wurde z. B. ein Erzbischof Leo 996 Abt der reichen Abtei von Nonantula (Grafschaft Modena); vgl. Catalog. abbat. Nonantul. (MG. SS. rer. Langob. et Italic. p. 573): A. D. 996 Leo archiepiscopus ordinatus est. Vixit annos 2, obiit 2, idus iulii. etc.

8. VR. 2: . . . ut . . . Romualdus . . . m o n a c h o r u m se pedibus prostratus ad volveret, tradi sibi monachicum habitum inenarrabili desiderio flagitaret. M o n a c h i vero, dum patris eius duritiam metuunt, conversioni illius aditum pandere non praesumunt. Honestus autem . . . f r a t r i b u s . . . ut cum suo collegio . . . asciscerent, imperavit. Huius itaque patrocinio c o e n o b i t a e suffulti, Romualdum intrepida securitate suscipiunt, eique sanctae conversationis habitum tradunt.

daraus hervor, daß er 3 Jahre später beim Weggang Romualds aus St. Apollinare zu Marinus nach Venedig diesen den Vorschriften gemäß „ab abbate et fratribus“ (VR 4) um Erlaubnis bitten läßt. Honestus war jedenfalls noch Abt, als am 25. Mai 972[9] auf seine Bittschrift hin Kaiser Otto I. alle Besitzungen des Klosters bestätigte und ihre künftigen Veräußerungen verbot. Auch hier wird kein Abt genannt, dem gegenüber der Urkundigungsakt stattfindet, sondern allein der Erzbischof Honestus. Daß Honestus eine über die wirtschaftlichen Verhältnisse des Klosters gut orientierende Bittschrift dem Kaiser vorlegte, die gegen alle Tradition in der offiziellen Urkunde wörtlich zitiert wird, beweist, daß er damals zu der Abtei in einem ganz besonders nahem Verhältnis stehen mußte, denn ein mit der kirchlichen Reform so eifrig beschäftigter Kirchenfürst wie Honestus hatte andere Aufgaben zu erfüllen als für die zahlreichen Klöster Ravennas Bittschriften zu verfassen. Sein Interesse für S. Apollinare wird aus seiner Stellung als Abt verständlich.

Bald nach dieser Zeit hat Honestus, der als Erzbischof sich um die von ihm restaurierte Abtei nicht in der Weise eines Abtes kümmern konnte, einen Nachfolger erhalten; dieser Abt, dessen Name unbekannt ist, wurde bei der Reform des Klosters durch den Cluniacenser Abt Maiolus eingesetzt[10], und er war es jedenfalls, mit dessen Erlaubnis

---

9. DO. I 410: . . . manifestum fieri volumus, Honestum venerabilem h. Rav. eccles. archipresulem nostrae celsitudinis taliter exorasse excellentiam „Quoniam . . .

10. Syri Vita S. Maioli Lib. III, c. 23 (Mab. AA. SS. o. S. B. V 764 ff. und SS. IV 651): „Per idem tempus [vgl. c. 22: . . . quo monast. S. Salvatoris (Pavia) reformavit, wahrscheinlich April 972, vgl. Sackur I 226 227] beati Apollinaris coenobium, quod per viginti quatuor stadiorum spatium a Ravennate urbe fertur sepositum, ad beati Benedicti instituit tramitem ibique suum ordinavit abbatem, dessen Name unbekannt ist. Ob es Martinus war, der sich 29. Okt. 987 (Ann. Cam. I, app. nr. 47) nachweisen läßt, ist auf

Romuald nach 3 Jahren das Kloster verließ. Leider läßt sich die Zeit der Reform von St. Apollinare nicht genau bestimmen, sicherlich fand sie zwischen Mai und September, wahrscheinlich bald nach Mai 972 statt[11].

Nach unserer Darlegung würde also der Eintritt Romualds zwischen April 971, wo Abt Honestus von St. Apollinare Erzbischof wurde, und Mai 972, wo Honestus der Abtswürde entsagte, erfolgt sein, sagen wir zwischen Frühjahr 971/Frühjahr 972. Seine Geburt würde dann in die Jahre 951/952, seine Reise zu Marinus 974/975 fallen. Da die Flucht Romualds mit Marinus von Venedig nach Cusan 978 vor sich ging, so würden sich für den Aufenthalt bei Marinus ca. 3 Jahre ergeben. Die Kürze dieser Zeit wie das jugendliche Alter Romualds stehen somit in gutem Einklang zu der VR. 4 gegebenen Schilderung und den auf p. 50 gestellten Fragen.

2. Die Dauer des Aufenthaltes im Kloster S. Michel di Cusan in Südfrankreich. (VR. 5—14.)

Die Flucht Romualds nach Südfrankreich mit Marinus und dem Dogen Peter I. Orseolo von Venedig fand am 1. September 978 statt[12]. Der terminus a quo des Aufent-

---

keine Weise auszumachen; falsch ist auf jeden Fall die Vermutung bei Migne 144 p. 958 note 187; zur Abtsliste vgl. § 15, 2.

11. Die Reform des Klosters von S. Salvator bei Pavia (Vit. Maioli c. 22) wird April 972 stattgefunden haben; am 24. April 972 nahm Johann XIII. (J. L. 3764) die reformierte Abtei in päpstlichen Schutz. Maiolus hatte sich dann nach Rom begeben (c. 22) zur Zeit, wo die Vermählung Theophanos mit Otto II. stattfand (Sackur I 226). Maiolus wird dann erst mit dem kaiserlichen Hoflager, das im Mai 972 nach Ravenna übersiedelte (Dümmler p. 487), dorthin gekommen sein. Am 25. Mai bestätigte Otto I. die Bittschrift des Honestus und nach diesem Termin wird die Reform stattgefunden haben. Im September 972 ist Maiolus bereits wieder in Cluny (Sackur I 228 nr. 1 auf Grund von Bernard-Bruel, Recueil des chartes de Cluny II 1322).

12. Vgl. § 10.

haltes ist somit gegeben; der terminus ad quem ist nach dem Todesjahr des Dogen Peter Orseolo zu bestimmen, da nach VR. 12 die Abreise von Cusan nach dem Tod des Dogen erfolgt ist[13]. Dieses Jahr wird aber verschieden datiert, je nach dem der Cusanensischen oder der Camaldulensischen Rezension der vita Urseoli der Vorzug gegeben wird.

Die erste Gruppe fußt auf der Angabe der vita Urseoli Cusanensis, welche folgendermaßen lautet[14]: „In hora autem nona fratribus omnibus circumstantibus IIII. idus ianuarii, commendans se Deo fratribus, iam reddito fructu XVIIII [annorum] ad alta siderum cacumina oculos elevans, quemadmodum Christus in hora nona reddit spiritum. Sie setzen danach als Todesjahr Orseolos 997 (978 + 19) fest[15]. Im Gegensatz zu VR. 12, wonach die Abreise Romualds nach 997 zu setzen wäre, bestimmen sie dann als Jahr der Abreise 982 mit Berufung auf VR. 7[16], wo gesagt wird, daß Romuald

---

13. VR. 12: . . . decrevit (Rom.), ut Guarinus abbas et Joannes Gradonicus una cum comite ad eius conversationem pergerent, ipse vero pereunti patri quantocius subveniret. P e t r u s a u t e m d u x e x t r e m u m i a m d i e m f e l i c i t e r c l a u s e r a t . . .

14. Mabillon, AA. SS. o. S. B. V 886.

15. Bereits der gelehrte Doge Dandolo († 1354) hat in seiner Chronik diese Auffassung vorgetragen. Dandoli Chronic. c. 15 (Muratori, SS. rer. Ital. XII 217): Interea supradictus Petrus dux XIX. sui monachatus anno apud monasterium S. Michaelis de Cusano in confessione catholicae fidei die XI. ianuarii feliciter ad coelestem gloriam convolavit.

P. de Marca, Marca Hispanica 1688, col. 416.

Mabillon, AA. SS. o. S. B. V 876, 1685.

„ Annales o. S. B. IV 107; auf ihm fußend

Hock, Gerbert, 1837, p. 24.

Büdinger, Ueber Gerberts wiss. u. polit. Stellung, 1851, p. 25.

Riant p. 182.

Selbständig Fontanini, Dissertatio di S. Petro Orseolo, Rom 1730, p. XIX u. p. 32.

16. VR. 7: Per continuum quinquennium super pedes eius et crura diabolus nocturno tempore iacuit.

5 Jahre lang (978 + 5) die Versuchungen des Satan in Cusan bekämpft habe. Fontanini (p. 28) verlegt sie in das Jahr 986 mit der Begründung, daß 1. Leo in seiner Casinater Chronik[17] die Ankunft des Grafen Oliba in Casino, nach dessen Weggang auch Romuald abreiste, unter dem Abt Manso erfolgen lasse, welcher 986 nach Aligernus Abt wurde[18] und 2. daß auch die Zeitangabe der VR. 6 berücksichtigt werden müsse, wo berichtet wird, daß Johannes Gradenigo zusammen mit Romuald 3 Jahre lang Ackerbau getrieben hätte, wonach sich wieder 986 ergibt (978 + [3 + 5]).

Diese Daten 982 resp. 986 und 997 sind unrichtig. 1. Verstößt die Ansetzung der Abreise Romualds (982 resp. 986) vor den Tod Orseolos (997) gegen die ausdrückliche Angabe Damianis VR. 12. 2. Das Todesjahr Orseolos bloß auf die Zeitangabe der vita Urseoli Cusan. zu stützen, die, wie alle derartige Zahlenangaben, leicht der Entstellung durch Versehen der Schreiber ausgesetzt war, geht nicht an, zumal die Camaldul. Rezension der vita eine andere Jahresangabe bietet. 3. Die Benutzung der Zahlen Damianis ist durchaus unkritisch. Wie am Anfang der Untersuchung bemerkt wurde, hat Damiani seinen Stoff bald unter dem Gesichtspunkt der Gleichartigkeit angeordnet, bald die Ereignisse, die sich an einem Ort, aber zu ganz verschiedenen Zeiten abgespielt haben, einfach an einer Stelle seiner vita zusammengetragen, so daß der Eindruck eines zeitlichen Zusammenhangs derselben wachgerufen wird. Hier (VR. 6—9) hat Damiani das erste Verfahren angewendet; es sind einzelne Rubriken: Teufelskämpfe (c. 7), Hausarbeit (c. 6), Fasten (c. 8), Vigilien (c. 9), bei welchen er manchmal noch angibt, wie lange Romuald die einzelnen Disziplinen be-

17. Leo Marsic. Chronic. monast. Casin, Lib. II c. 19 (SS. VII 641).

18. Annales Casin. 986 (SS. III 172).

trieben hat, bei c. 6—3 Jahre, bei c. 7—5 Jahre, bei c. 8—15 Jahre[19]. Diese Zeiten sind aber nicht sukzessiv zu fassen, sondern laufen parallel nebeneinander her, vielleicht von demselben Anfangsjahr 978 ab gerechnet. 4. Gegen Fontanini im besonderen ist zu bemerken, daß die Berufung auf die casinat. Chronik nicht beweiskräftig ist, da dieselbe 1. von der vita Romualdi abhängig ist (c. 19 besteht aus c. 11 und c. 15 der VR.) und 2. die Ankunft Olibas und seiner Begleiter ganz allgemein auf „circa haec tempora" angegeben ist[20].

Die andere Gruppe[21], welche die Camaldulenser Ordenstradition zu verteidigen sucht, benutzt zur Datierung die vita Urseoli Camaldulensis. Die Stelle lautet[22]: Et his sermonibus hora nona, qua dominus exspiravit eadem verba dicens, videlicet: „in manus tuas Domine commendo spiritum meum, tertio Idus ianuarii VIIII. LXXXX. quinto anno sui monachatus de hac vita misera coelestem patriam est adeptus. Urseolus Todesjahr wird danach auf 982 angesetzt, indem die falsche Zahlenangabe VIIII. LXXXX in VIIII. LXXXII umgewandelt wird. Die Einwürfe, die wir unter 2 gegen die andere Gruppe erhoben haben, bleiben auch hier bestehen.

Auf diesem Wege kommt man nicht zum Ziel; ergebnisreicher ist die Verwertung des Urkundenmaterials.

---

19. Ebensogut hätte man auf Grund von VR. 8 den Aufenthalt Romualds bis 993 (978 + 15) datieren können. So scheint auch der Verf. des fehlerhaften Artikels „Romuald" in der Biographie universelle Bd. 36 p. 417 verfahren zu sein, wenn er die Rückkehr auf c. 994 ansetzt.

20. Außerdem übersieht Fontanini die Angabe VR. 5, daß Urseolus und Johann Gradenigo „peracto vix anni spatio ad perferendam eiusdem solitudinis districtionem aggregati sunt", so daß sich nicht bloß 8, sondern 9 Jahre ergeben würden.

21. Grandi, Vita del gloriose principe s. Petro Orseolo, 1733, p. CXX u. p. 88. Collina, Vita di s. Romualdo, 1748, II 51. Costadini-Mittarelli, Ann. Cam. 1755, I 150 ff. u. a.

22. Ann. Cam. I 150.

Graf Oliba[23] von Cerdagne und Besalu, in dessen Gebiet das Kloster Cusan lag, hatte durch seine Sündenschuld gedrückt, Romualds Hilfe angefleht. Ihm war von Romuald zur Sühnung seiner Untaten der Eintritt in das Kloster Monte Cassino als Mönch geraten worden. Unter dem Vorwand einer Wallfahrt sollte er dorthin mit Abt Guarin und den anderen Begleitern aufbrechen, während Romuald sich nach Ravenna begab. Alles geschah heimlich vor seiner Gemahlin Ermengard. Diese Vorgänge haben sich im Jahr 988 ereignet, das also auch als das Jahr des Aufbruchs Romualds nach Italien anzusehen ist. Den Beweis scheinen mir 4 Urkunden des Grafen Oliba und seiner Gemahlin Ermengard vom Februar 988 zu erbringen, in denen die oben geschilderten Ereignisse sich widerspiegeln.

In der ersten, datiert vom 1. Februar 988[24], machen Oliba und Ermengard dem Kloster Serrateix reiche Landschenkungen.

In der zweiten, datiert vom 14. Februar 988[25], schenkt Ermengard ihrem Gemahl das Gebiet von Coustouges in der Diözese d'Elne samt der Kirche der hl. Maria und allen Einkünften.

In der dritten Urkunde, noch am selben Tag, dem 14. Februar[26], überweist Oliba das eben empfangene Land an das Kloster zu Arles, zu dem er im Patronatsverhältnis stand[27]. Er begründet[28] seine Schenkung mit dem Hin-

---

23. Vgl. für das Folgende VR. 12 und § 14.

24. Devic-Vaissette, Histoire de Langedoc, Bd. V: Chartres et diplômes p. 307/8, nr. 144.

25. Petr. de Marca, Marca Hispanica, col. 940, nr. 138.

26. Marca Hispanica, col. 941, nr. 139.

27. J. L. 3734 (M. H. c. 893).

28. M. H. col. 941: Pleraque etenim antiquissimorum patrum exempla extant eleomosynarum dandi et veluti sacra scriptura declarat, quicumque vult evadere supplicium aeternum debet de rebus istis transitoriis parare sibi viam salutis aeternae. O b h o c i g i t u r i n D e i n o m i n e e g o O l i b a g r a t i a D e i c o m e s h i s e t a l i i s

weis auf die hl. Schrift, daß man durch Verzicht auf die vergänglichen irdischen Güter und durch Fürbitte der Brüder Vergebung der Sünden und Befreiung von der ewigen Strafe zu seiner Seele Heil empfangen könne.

Ebenfalls am 14. Februar 988[29] stellen Oliba und Ermengard eine 4. Urkunde für den Abt Guarin und sein Kloster Cusan aus, in der das Dorf Baho mit seinem umfangreichen Länderbesitz zum Eigentum gegeben wird.

1. Auffällig bleibt die Tatsache, daß Oliba in dieser kurzen Zeitspanne derartige ausgedehnte Schenkungen macht; sie wird erklärlich, wenn er sich bereits mit dem Gedanken, abzudanken, befaßt hatte.

2. Ebenso ist es bemerkenswert, daß er das ihm von seiner Gemahlin geschenkte Land von Coustouges noch am selben Tage wieder verschenkt; ob mit Wissen seiner Gemahlin oder nicht, bleibt offen. Aber auch diese Tatsache scheint zu bestätigen, daß er den Entschluß gefaßt hatte, das Kloster aufzusuchen. Verwunderlich wäre nur, daß seine Gemahlin ihm dann überhaupt noch Schenkungen machte; aber dieser Punkt findet seine Erklärung durch VR. 12, wo a) der Entschluß des Klostereintritts vor der Gräfin Ermengard verborgen blieb und b) die Abreise nach Cassino unter dem Vorwand einer Wallfahrt geschah.

3. Hinzuweisen ist ferner auf den religiösen Ton der Urkunden. Beachtet man auch das rein formalhafte Gepräge derartiger Worte, die in Urkunden typisch wiederkehren, so

---

plurimis praeceptis divinis instructus, ob remedium animae meae et absolutionem peccaminum meorum volo de rebus meis honorare domum dei... omnia ad integrum trado vel dono ad predicto coenobio, ut per intercessionem s. Dei genitricis Mariae et sanctorum reliquiae, qui ibi venerantur semper orationes fidelium fratrum remissiones peccatorum adipisci a Domino merear . . .

29. H. d. L. V p. 308 nr. 145. Alart, Cartulaire Roussillonais p. 29—31 nr. 15.

ist doch hier insofern eine Ausnahme zu machen, als 1. in früheren Urkunden Olibas sich solche religiose Aeußerungen nicht finden und 2. diese 4 Urkunden von 988 selbst durchaus verschieden lauten, so daß der Eindruck von bloßen Formeln nicht hervorgerufen wird. Die Betonung der Vergänglichkeit und Wertlosigkeit irdischer Guter, der durchgängige Hinweis auf die Sünden und ihre Strafen lassen erkennen, daß diese Schenkungen Olibas seine letzten Handlungen vor dem Eintritt in das Kloster Monte Cassino waren. Ich verlege deshalb Olibas und damit Romualds Aufbruch nach Italien in das Jahr 988. Zu dieser Annahme stehen folgende Tatsachen in gutem Einklang.

1. Oliba ist 990 gestorben[30]; da er sich bis 988 in Südfrankreich nachweisen läßt, müßte der Eintritt in Monte Cassino zwischen 988—990 erfolgt sein.

2. Ebenso würde die auffällige Erscheinung, daß sein Begleiter Abt Guarin von Cusan grade von 988 ab von Cusan abwesend ist, der sich ebenfalls jedes Jahr bis dahin dort urkundlich belegen läßt[31], ihre Erklärung finden.

3. Dieses Datum läßt sich auch gut mit dem Todesjahr des Orseolo nach der vita Urseoli Cusan. vereinigen. Wenn die Abreise 988 erfolgt ist, müßte nach Damianis Angabe der Tod Orseolos vorher eingetreten sein, etwa 987. Zu diesem Jahr führt eine kleine Veränderung der Zahlen der vita Urseoli Cusan. p. 886: „iam reddito fructu XVIIII.“ So ist die Zahl unmöglich richtig; dagegen spricht schon Vfr. 2[32],

---

30. Gesta comitum Barcinocensium c. VII (M. H. 541): obiit sub Borello Barchinonae anno Christo DCCCXC.

31. H. d. L. V, Cartulaire de Lézat pp. 1731—1736 nr. 37—53 (980—987) und H. d. L. V 308 nr. 145.

32. Hier erzählt Brun, daß ein junger Einsiedler Benedikt den weithin bekannten Eremiten Johannes Gradenigo, der nach dem Tode des Orseolo seine Zelle bei Cassino aufgeschlagen habe, öfters besucht habe, um seine Eremitendisciplin kennen zu lernen. Dies sei lange vorher geschehen, ehe Otto III. Romuald zum Abt von

wonach der Tod Orseolos lange vor 997 erfolgt sein muß und die gegen die erste Gruppe angeführten Gründe. Die Zahl wird anstatt XVIIII entweder bloß VIIII oder LVIIII gelautet haben. Nimmt man das erstere an, so würde sich die Ergänzung annorum auf die Jahre seiner Mönchszeit in Cusan erstrecken, sein Tod also (978 + 9) 987 eingetreten sein. Hat aber vor der VIIII noch eine Zahl gestanden, so ist es nicht X, sondern L gewesen. Dann würde die Er-Ergänzung annorum auf sein ganzes Leben zu beziehen, Orseolo in einem Alter von 59 Jahren gestorben sein. Diese Zahl paßt auch gut zu der Angabe des Johannes Diaconus, daß Urseolo 50 Jahre alt war, als er das Kloster aufsuchte[33].

3. Die Ernennung Romualds zum Abt von S. Apollinare durch Otto III. und andere Daten.

Damiani berichtet, was auch Brun bestätigt[34], daß Otto III. auf Wunsch der Brüder von S. Apollinare Romuald zu ihrem Abt ernannt habe. Nach Sonnenuntergang sei er hinaus nach der Einsiedlerinsel Pereum geeilt, habe die Nacht in Romualds Zelle verbracht und durch inständige Bitten und durch Androhung der Exkommunikation den Widerstrebenden zur Annahme der Abtswürde von St. Apollinare bewogen. Die bisherige Annahme[35], daß dies Ereignis Frühjahr 996 in Ravenna während des ersten Römerzuges

---

S. Apollinare machte, d. h. lange vor 998 (vgl. p. 63 ss.). Damit ist aber ausgeschlossen, daß Peter Orseolo erst 997 gestorben ist.

33. Monticolo p. 43: . . . nam non plus aetatis quam quinquaginta annorum fuerat, quando saecularem deposuit gloriam. Gerade eine Vertauschung von X und L wird in der Schrift durch ihre Zifferform leicht ermöglicht.

34. VR. 22; Vfr. 2.

35. Annales Camald. I 199; Mab. Ann. o. S. B. IV 99; Gfrörer, KG. III 3, 1573; Baronius, Ann. Eccles. X 921/22; Migne 144 p. 973 n. 241 u. a.

Ottos III. stattgefunden habe[36], ist als irrig abzulehnen. Diese Möglichkeit scheitert angesichts der bisher nicht beachteten Tatsache, daß Romuald bis Mitte des Jahres 998 in der Einsiedelei zu Pereum gelebt hat. Markgraf Hugo von Tuscien hatte Romuald um einen Abt und drei erfahrene Mönche aus dessen Eremitenkolonie in Pereum für sein geplantes Michaeliskloster auf Castro Marturi erbeten. Romuald hatte ihm die Mönche und seinen tüchtigen Schüler Bononius als Abt gesandt, dessen Ernennung urkundlich am 25. Juli 998 zu Castro Marturi durch Markgraf Hugo bestätigt wurde. Die Ankunft des Bononius in Castro Marturi muß Juli 998 erfolgt sein, da dieselbe nach der vita Bononii auct. Ratberto wie nach der Ernennungs- und Stiftungsurkunde[37] mit seiner Erhebung zum Abt und dem Beginn des Klosterbaues zeitlich zusammenfällt. Damit wird die Möglichkeit ausgeschlossen, daß Bononius bereits vor Juli 998 bei Hugo von Tuscien verweilt und Romuald schon in früheren Jahren verlassen haben könnte.

Ich nehme daher an, daß Otto III. in den Monaten Oktober und November 998 Romuald zur Annahme der Abtswürde von St. Apollinare verpflichtete[38]. Zwar ist urkund-

---

36. Mai 996 (DOIII 192—193); Chron. Venet. p. 152: Annales Quedlinb. und Ann. Hildesheim 996; Thietmar. Chronic.

37. Urk. vom 25. Juli 998 (Ann. Cam. I, nr. 60): . . . Ego . . . Ugo dux et marchio . . . monasterium monachorum iuxta regulam S. Benedicti in Domino servientium statuere decerno . . . et tibi Bononio . . . concedo eo videlicet ordine, ut ab hodierno die in antea in . . . monasterio te abbatem . . . eligere seu ordinare atque confirmare volo. Vita Ratb. c. 6 (Einsiedlergenossensch. in Pereum) u. 7: . . . Interim cum . . . marchio . . . Ugo monasterium . . . erigere statuisset . . . humilem Romualdo supplicationem misit, ut ex alumnis suis aliquem in abbatem promovendum . . . destinare dignaretur . . . Romualdus non distulit . . . ducis intentioni satisfacere ipsumque Bononium abbatem constituit, quem . . . ad Ugonem direxit, sicque monasterium aedificari coepit.

38. Selbst ohne diesen Beweis würde die Abtsernennung Ro-

lich und in den Quellen ein Aufenthalt Ottos III. im Herbst 998 zu Ravenna nicht belegt, aber die Verhältnisse wie die Reiseroute zwingen zu einer solchen Annahme. Die schweren Aufgaben in Rom waren erledigt, Crescentius und sein Papst Johann bestraft, Gregor V. in Sicherheit, die Ordnung hergestellt[39]. Den Sommer 998 benutzte Otto III. zu einem Zug nach Norden; er nahm seinen Weg durch das Land seines treuesten Vasallen, des Markgrafen Hugo von Tuscien[40], der damals gerade lebhafte Beziehungen zu Romuald unterhielt und durch den auch der junge Kaiser auf Romuald aufmerksam gemacht sein mag. Am 6. Oktober 998 ist er in Pavia (DOIII. 302/04), am 30. November in Rom (DOIII. 305) nachweisbar. Den Rückgang nach Rom hat der Kaiser höchstwahrscheinlich auf der gewöhnlichen Heerstraße durch die Romagna über Palazzuolo[41] genommen, nachdem er von Pavia, wie schon 996 und 998, auf dem Po über Cremona nach Ravenna gelangt war[42]. Der Auf-

---

mualds 996 ganz unwahrscheinlich sein, denn 1. hielt sich der Kaiser nur wenige Tage in Ravenna auf, die noch dazu durch wichtige Gerichtssitzungen in Anspruch genommen waren (Chronic. Venet. 152/153); 2. hatte der Kaiser Eile, Kaiserkrönung und Papstwahl beschäftigten ihn, und 3. konnte der Kaiser noch nicht in einem solchen Verhältnis zu Romuald stehen, wie die Quellen voraussetzen. Durch die Urkunde vom 25. Juli 998 wird auch die Möglichkeit ausgeschlossen, daß diese Ernennung bei dem Aufenthalt Ottos III. m Jan.|Februar 998 in Ravenna geschah. Jan. 998 (DOIII 271) bis 9. Febr. (DOIII 275).

39. § 15, 2.

40. Fonte Ruteoli, Juni 20 (DOIII 295); Pistoja, Juli 6—9 (DOIII 296—92); Lucca Juli 18 (DOIII 298); Marlia b. Lucca, Aug. 15 bis Sept. 1 (DOIII 299—301).

41. Diese Straße führte von Ravenna durch die Romagna, überschritt die Abruzzen und führte dann über Perugia nach Rom. Vgl. die Züge von 996 — DOIII 192—197; 997 — DOIII 275—276; 1001 — DOIII 391—394.

42. 996 — DOIII 191—192; 998 — DOIII 266—271; über die Pofahrten Ottos III. von Pavia nach Ravenna vgl. Joh. Chronic. p. 152, 154.

enthalt in Ravenna fällt mithin in die Monate Oktober und November und in diese Monate ist auch die Abtswahl Romualds zu setzen.

Nach Damiani wie Brun hat Romuald sein Amt nur kurze Zeit verwaltet. Die Erfolglosigkeit seiner Arbeit an den widerspenstigen Mönchen und die Betrübnis über die verlorene Ruhe der Einöde veranlaßten ihn den Abtsstab vor den Augen des Kaisers und des Erzbischofs von Ravenna niederzuwerfen[43]. Dieser Akt wird sich Dezember 999 abgespielt haben, als Otto III. auf dem Zug nach Gnesen einige Tage in Ravenna verweilte[44].

Gegen die von uns aufgestellte Datierung der Abtszeit Romualds von Oktober/November 998 bis Dezember 999[45] scheint eine Urkunde vom 30. November 998[46] zu sprechen,

---

43. VR. 22—23; Vfr. 2.

44. Am 3. Dez. war der Kaiser noch in Rom (DOIII 340), am 19. Dez. (DOIII 341) war er in Ravenna, am 1. Jan. 1000 (DOIII 343) bereits in Verona. Der Erzbischof von Ravenna (VR. 23; Vfr. 2) befand sich in seiner Umgebung (DOIII 341). Die Annahme von Voigt, Brun p. 211 nr. 160, daß dieser Vorgang sich in Rom ereignet habe, ist sehr unwahrscheinlich, da man Romuald nicht zumuten mag, daß er seinen Absstab zu diesem theatralischen Akt mit nach Rom genommen haben sollte. Alles ergibt sich viel natürlicher, wenn man Ravenna als Ort der geschilderten Handlung annimmt, wie schon Sackur I 344 tat. Sackur hat aber unmöglich recht, wenn er in diesem, auf kurze Zeit beschränkten Aufenthalt zugleich Romualds Uebernahme und Niederlegung seines Amtes unterbringt. Da Otto noch am 3. Dez. in Rom, am 1. Jan. aber bereits in Verona ist, würde Sackur gezwungen sein, Romuald nur wenige Tage Abt sein zu lassen, was aber mit Damianis Darstellung unvereinbar ist (vgl. VR. 22 Ende).

45. Die Datierung der Camaldulenserjahrbücher (I 199 und I 213), die Romualds Abbatiat von 996—998 dauern lassen, wie die der Benediktinerjahrbücher (Mab. IV 99), die Uebernahme und Niederlegung ins Jahr 996 verlegen, läßt sich nicht mehr aufrecht erhalten.

46. Gedruckt bei Ann. Cam. I, nr. 61, p. 147/148 und Migne, Patr. lat. 139, 129. Dazu ist die Indiktionsangabe falsch; statt X muß es XI heißen, den Papst- und Kaiserjahren gemäß.

in der ein Abt Petrus von S. Apollinare dem damaligen Erzbischof Gerbert von Ravenna einen bedingungslosen Obedienzeid schwört, durch den jede Appellation an eine höhere Instanz ausgeschlossen werden sollte. Aus zwei zwingenden Gründen muß diese Urkunde aber als unecht bezeichnet werden: 1. Sie widerspricht Cluniacensergebrauch; gerade die Cluniacenserabteien, zu denen St. Apollinare seit seiner Reform durch Maiolus gehörte, besaßen freie Abtswahl, wie auch Otto III. nur auf Wunsch der Brüder von St. Apollinare ihnen Romuald zum Abt setzte[47]. 2. Diese Urkunde widerspricht den offiziellen Diplomen Ottos III., wonach erst am 22. November 1001[48] die Abtei St. Apollinare durch Tausch gegen die Abtei S. Maria di Pomposa aus der kaiserlichen Jurisdiktion in die des Erzbischofs von Ravenna überging, was nochmals am 1. Dezember 1001[49] bestätigt wurde.

Dagegen befindet sich unsere Datierung in voller Uebereinstimmung mit den weiteren Nachrichten Bruns über Romuald. Nach Niederlegung seines Amtes sei Romuald von Ravenna nach Monte Cassino geeilt, wo er bei seinem Schüler Johann Gradenigo verweilt habe. Hier sei er „im Herbste“ krank geworden und dann nach seiner Genesung nach Rom gekommen, gerade zu der Zeit, als Otto III. von der Wallfahrt nach Gnesen in Rom einzog[50]. Da Brun, der über diese Ereignisse als Augenzeuge berichtet, einfach

---

47. Die VR. 22 bezeugte freie Abtswahl kontrastiert mit dem Satz der Urkunde: . . . Gerbertus . . . abbatem constituere me dignatus est; vgl. schon Sackur I 228.

48. DOIII 416; in der gefälschten Urkunde heißt es in direktem Gegensatz dazu: . . . bene polliceor, ut nunquam diebus meis aut ad papam aut ad maiorem vel coequalem patriarcham aut a d i m p e r a t o r e m aut regem (?) aut . . . missum mittam contra s. vestram dominam meam Ravennatem ecclesiam aut contra vestram . . . voluntatem agens per nullum ingenium s i n e v e s t r a . . . l i c e n t i a.

49. DOIII 419.

50. Vfr. 2; die chronologische Reihenfolge von VR. 22—26 ist unbrauchbar, vgl. § 15, 3.

sagt: „er erkrankte im Herbst", ohne eine nähere Jahresangabe hinzuzufügen, so mußte nach seiner Meinung das Jahr dem Leser ohne weiteres verständlich sein, weil es sich nach dem ganzen Zusammenhang nur um den Herbst des Jahres 1000 handeln konnte, denn Romuald betrat Rom nach seiner Krankheit, als Otto III. von Gnesen nach Rom zurückkehrte, d. h. im Oktober 1000[51]. Ein früherer Herbst durfte aber nicht in Betracht kommen, wenn Brun nicht mißverständlich sein wollte. Dies ist auch nicht der Fall, wenn die Amtsniederlegung und Flucht nach Cassino erst im Dezember 999 stattfand, wie wir angenommen haben.

Für die Periode des Lebens Romualds, die wir behandeln wollen, ergibt sich also folgendes chronologisches Schema:

		I		II[52]
Geburt	VR. 1	Ann. Cam. I, 1 ff.	907	951/52
Eintritt ins Kloster	VR. 1—2	I, 26 ff.	927	971/72
Uebergang zum Einsiedlertum	VR. 4	I, 52 ff.	930	974/75
Flucht nach Cusan	VR. 5	I, 131	978	978
Tod des Peter Orseolo	VR. 12	I, 149ff.	982	987
Rückkehr nach Italien	VR. 13	I, 157 ff.	982	988
Erhebung zum Abt	VR. 21 Vfr. 2	I, 199	996	Okt. Nov. 998
Niederlegung des Amtes	VR. 23 Vfr. 2	I, 213 ff.	Febr. 998	Dez. 999

51. Die erste Urkunde Ottos in Rom ist datiert vom 7. Okt. 1000 (DOIII 382); über die Quellen vgl. § 15, 4.

52. Die Rubrik I gibt die von den Camaldulensern aufgestellte Chronologie, Rubrik II die unsere.

C. Romuald und seine Einsiedlergenossenschaften im Zeitalter Ottos III.

Erstes Kapitel.

Die Werdezeit Romualds (951/52—988).

§ 10. Romualds Jugendzeit; seine ersten Erfahrungen als Mönch und Eremit (951/52—978).

Romuald wurde in Ravenna[1] um die Mitte des 10. Jahrhunderts, ca. 951/952[2], als Sohn des Herzogs Sergius geboren, der einem der alten reichbegüterten Adelsgeschlechter[3] Ravennas

---

1. VR. 1: . . . Romualdus . . . Ravennae civitatis oriundus, ex illustrissima ducum fuit stirpe genitus . . . Brun (Vfr. 3 . . . SS. XV, 720) gibt als sein Vaterland Istrien an: . . . magister Romualdus . . . quem via maris . . . in patriam Hystriam portavit (vgl. auch VR. 30). Jedoch verdient Damiani gerade hier unbedingte Glaubwürdigkeit, da er als Ravennate gut orientiert war. Die Angabe Bruns läßt sich vielleicht daraus erklären, daß die Familie Romualds in Istrien begütert war oder irgendwie verwandtschaftliche Beziehungen hatte. Der Verkehr zwischen Ravenna und Istrien war zur Zeit der byzantinischen Herrschaft besonders lebhaft gewesen, und gerade der Adel Ravennas wird als früherer byzantinischer Beamtenadel in Istrien große Lehen gehabt haben. Jedenfalls besaß die ravennatische Kirche noch zu Romualds Zeit in Istrien Kirchen und Klöster usw. (DOI 255; DOII 315; Agnelli Lib. pontif. eccles. Rav. a. a. O. bei MG., SS. rer. Langob, et Italic. p. 265 ff.), was vom Apollinariskloster ausdrücklich berichtet wird, dessen Mönche früher sich hauptsächlich aus Istriern rekrutierten. Vgl. De inventione corp. St. Apollinaris (Muratori, SS. rer. Italic. I, 2) p. 539.

2. Vgl. p. 52 ss.

3. Vgl. Exkurs I.

angehörte. Ueber seine Jugend wissen wir sonst garnichts; nur soviel steht fest, daß er ebensowenig wie die meisten seiner Standesgenossen eine Schulbildung bei einem Magister artium, die sich im 10. Jahrhundert in Ravenna nachweisen lassen[4], nicht empfangen hat; als er später bereits das Kloster wieder verlassen hatte, konnte er weder lesen noch schreiben[5]. Vielleicht nur einmal trat er im öffentlichen Leben hervor, als er gemeinsam mit seinem Vater Sergius als Zeuge in einem Placitum des Erzbischofs Petrus zu Ferrara im Jahre 970 tätig war, durch das die Emphyteuten Ferraras der erzbischöflichen Jurisdiktion unterworfen wurden[6]. Roh und ungebildet wuchs er auf, leidenschaftlich der Jagd obliegend, neben dem Waffenwerk die Hauptbeschäftigung des reichen Mannes der damaligen Zeit, aber ebenso allen Ausschweifungen ergeben, die das vornehme und luxuriöse Leben[7] seines Standes mit sich brachte. Jedoch früh bereits regte sich bei dem Jüngling ein Hang zur Beschaulichkeit, ein Verlangen nach seelischer Ruhe, das mit fast elementarer Gewalt ihn ergriff, wenn er auf der Jagd durch die Wälder Ravennas streifte und die Einsamkeit des Waldes, wo das lärmende Treiben Ravennas verstummte, ihn zur Besinnung über sein sittenloses Leben brachte. Dann

---

4. 984 Leo magister (Fant. I, 215) 1002 Johannes magister (Fant II, 229). Zwischen 970—990 erhielt Guido von Pomposa in Ravenna seine Ausbildung, von dem es heißt: . . . Erudiendus itaque liberalibus traditur studiis, in quibus sapientia cum aetate proficiens, a puero . . . Vita Guid. c 2 (Federici 563 — Mab. A. SS. VIII, 447).

5. VR. 4. Daß man im 10. Jahrh. von einer allgemeinen Laienbildung überhaupt nicht reden kann, scheint mir nach Dresdener p. 373 ff. gegenüber Giesebrecht, De litterarum studiis apud Italos. Berol. 1854 erwiesen zu sein. Bei Mönchen wie Klerikern war ebenfalls die Unbildung gleich groß; vgl. bes. Damiani opusc XXVI: „Contra inscitiam et incuriam clericorum."

6. p. 69, 3.

7. Ueber den Luxus in Wohnung, Kleidung etc. der vornehmen Welt jener Zeit vergl. Dresdener p. 362 ss.

brach in ihm ein fast leidenschaftliches Gefühl hervor, indem er die Reinheit des Naturlebens gegenüber der Rohheit des Luxus- und Lasterlebens als allein wertvoll und erstrebenswert empfand. Bei solchen religiösen Stimmungen konnte ihm selbst das Einsiedlerleben als Ideal vorschweben, ein Gedanke, der ihn nie wieder verlassen hat[8].

Dieses intensive, mystisch religiöse Gefühl Romualds brachte ihn bald in Widerspruch zu der Rohheit seines Vaters Sergius, der nach Damianis Schilderung ein gewalttätiger Mensch war und im Streit um ein Grundstück einen Verwandten gewaltsam beseitigen wollte. Als die Einwände Romualds, den sein Vater deshalb zu enterben drohte, nichts nützten und die Mordtat[9] sogar vor seinen Augen geschah, eilte der Jüngling hinaus nach Classe ins Apollinariskloster, um in 40tägiger Buße die Blutschuld des Vaters zu tilgen[10];

---

8. VR. 1.

9. Ibid. Ob Damiani hier an den Zweikampf denkt, den Otto I. als gerichtliches Beweismittel anstelle des einfachen Schwures gesetzt hatte, läßt sich nicht beweisen. Ueber das 967 oct 29 zu Verona darüber gegebene Gesetz (MG. LLII, 32—33) vgl. Dümmler Otto I. p. 425 ss und LLIV, 567 ss. Jedenfalls könnte der § 1 des Gesetzes (LLII, 32): „Si de praediis contentio emerserit et utraque pars sive altera cartis seu scriptionibus praedium sibi vendicare voluerit, si ipse qui cartam falsam appellaverit, per pugnam declarare voluerit, ut ita decernatur“ mit Damianis Darstellung von den „ixortis simultatibus pro possessione prati“ und dem sich anschließenden Zweikampf (VR. 1) in Einklang gebracht werden.

10. VR. 1. Daß man die Poenitenz im Kloster ableistete, war überall gebräuchlich. Vergl. Poenitentiale Valicell. p. 549 bei v. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, 1851, wo es von dem Pönitenten heißt: .. vadat .. in monasterium. 40 Tage, der Zahl der Tage der Quadragesimalfasten entsprechend, scheint das Gewöhnliche gewesen zu sein, wenngleich sich lokale Verschiedenheiten finden. Vgl. Poenitentiale Theodori (Wasserschl. p. 188): Qui per iussionem domini sui hominem occiderit, XL diebus abstineat se ab ecclesia, et qui occiderit hominem in publico bello, XL dies poeniteat; vgl. dazu Poenitent. Pseud. Theodori (Wasserschl. 586 ss.) u. Correct. Buchardi (ibid. p. 632 s.). Otto III. leistete

es war wohl in dem Jahre 971/972, im Anfang der Regierungszeit des Erzbischofs Honestus[11].

Das Kloster S. Apollinare[12], von dem die Basilika S. Apollinare in Classe Fuori heute den einzigen Ueberrest bildet, war wenige Meilen südöstlich von Ravenna in der alten Hafenstadt Classe gelegen[13]. Schon zu Romualds Zeit konnte es auf eine Jahrhunderte lange Vergangenheit zurück-

---

seine Poenitenz in der Quadragesimalzeit 1001 im Kloster von Apollinare (VR. 25). Damiani (Joh. Laud. Vit. Dam. c. 4 bei Migne, Patrolog. lat. 144, 120) und der hl. Nilus (Vit. S. Nili § 8 bei Migne, Patrolog. graec. 120, 30) machten ebenso vor ihrem endgültigen Eintritt ins Kloster eine 40tägige Probezeit durch. Unverständlich ist die Angabe bei Heimbucher, die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Paderborn 1896/97. I, 204, bei Wolfsgruber, Art. „Camaldulenser", im KL. von Wetzer u. Welte II, 1745, bei F. Hurter, Papst Innocenz III. 1842, IV, 129, daß Romuald in das Kloster Monte Cassino gegangen sei. Das gilt ebenso von der Angabe bei J. Weber, Die Möncherei oder geschichtliche Darstellung der Klosterwelt und ihres Geistes 1849, I², 295, wo Romuald ein Kloster Cassenza aufgesucht haben soll.

11. Vgl. § 9, 1.

12. Es ist nicht zu verwechseln mit dem Kloster St. Apollinare nuovo in Ravenna, das von Herzog Peter zu Romualds Zeit erst gegründet wurde. Der erste Abt, Andreas, wurde am 11. Mai 973 vom Erzbischof Honestus geweiht (Fant I, 178, Nr. 48); über die Abtsliste des Klosters vgl. Fant VI, 259.

13. 5 km südöstlich von der heutigen Porta Nuova; Classe ist heute die erste Station an der Bahn Ravenna-Cervia-Rimini. — Maioli auct. Syr. lib. II c. 23 (Mab. AA. SS. V 764): .... beati Apollinaris coenobium, quod per viginti quatuor stadiorum spatium a Ravennate fertur repositum . . . ebenso Hist. translat. s. Apollinaris (Muratori SS. rer. Italic I 2, 553): ad urbem Ravennam, quae non nisi tribus milliaribus distat. Zwischen Ravenna und dem Kloster St. Apollinare lag das Kloster S. Severo, in das später sein Vater Sergius als Mönch eintrat. (Liutolfus de S. Severo bei Jaffé, Bibl. rer. Germaniae III 513: inter Ravennam et monasterium S. Apollinaris). Ueber die erhaltene Kirche S. Apollinare vgl. F. v. Quast, Die altchristl. Baudenkmäler von Ravenna. Berlin 1842, p. 84 ss.

blicken[14] und galt wohl als das ehrwürdigste und vornehmste Kloster der Metropole. Hier lagen die Gebeine des Gründers und Schutzheiligen der Kirche Ravennas, an dessen Grab bei gerichtlichen Entscheidungen die Eide abgelegt wurden[15]. Hier feierte die Geistlichkeit am Jahrestag des Märtyrers, am 23. Juli, unter Teilnahme des Volkes feierliche Prozessionen[16], zu deren Beteiligung Geistlichkeit und Aebte bei ihrer Weihe sich verflichten mussten[17]. In der Basilika lagen die meisten Erzbischöfe von Ravenna begraben[18]. Alles dies hatte dem Kloster trotz seines Verfalles Ansehen und eine gewisse Volkstümlichkeit bewahrt, sodaß Romuald auf den Gedanken kam, grade St. Apollinare aufzusuchen.

St. Apollinare, wie überhaupt die kirchlichen Verhältnisse Ravennas, bot allerdings ein trauriges Bild[19]; und es ist

---

14. Mit der Kirche, die unter Erzb. Ursicinus (533—536 — Agnelli p. 322) von Julianus Argentarius (Agnelli p. 322) erbaut und von seinem zweiten Nachfolger Maximianus (546—556) am 2. Mai 549 (Agnelli p. 329 u. die betr. Inschrift ibid. p. 330) geweiht wurde, ist das Kloster erst unter Erzbischof Johannes (578—595 — Agnelli p. 342) verbunden worden, wie aus den Briefen Gregors d. Gr. an dessen Nachfolger Maximianus hervorgeht. Vgl. Gregor. epist. lib. VI nr. 1 (Migne lat. 77, 734/35): . . . Quia dum viveret (Johannes) saepius a nobis exepetivit, ut ea, quae in monasterio illo contulerat, quod iuxta ecclesiam S. Apollinaris construxerat, nostra debuissemus autoritate firmare; ferner Lib. VI ep. 29. Daher ist Kleinermanns Meinung (p. 18 nr. 1), daß es von Gregor d. Gr. erbaut sei, irrig.

15. Gregor lib. IX ep. 79; lib. VI ep. 61.

16. De Inventione corp. b. Apoll. (SS. rer. Italic. I 2, 536); Vita Guidonis c. 4 (Federici p. 588).

17. Vgl. Obödienzeid des Abtes Petrus von S. Apollinare am 20. Nov. 999 (Ann. Cam. I nr. 50).

18. Agnelli Lib. pontific. eccls. Rav. a. a. O.

19. Einen wertvollen Bericht über die kirchlichen Verhältnisse Ravennas bildet Sanct. corp. Probi, Eleuchadii et aliorum delatis ex Classe in urbem Ravennam (Muratori, SS. rer. Ital. I 2, 554 ff.), von einem unbekannten Kanoniker Ravennas, der an dieser Uebertragung selbst teilnahm, mit den lebendigen Farben eines Zeitgenossen erzählt. Eine genaue Datierung läßt sich nicht ermöglichen; jedenfalls ist der

daher für den späteren Mönchsreformator nicht ohne Bedeutung gewesen, daß seine Jugend in die Endzeiten der schlaffen Regierung des kraftlosen Erzbischofs Petrus (927—971)[20] fiel, in der seine Vaterstadt Ravenna mit ihren zahlreichen Kirchen und Klöstern[21] immer mehr dem wirtschaftlichen und moralischen Ruin entgegenging. Nikolaitismus und Simonie herrschte unter Ravennas Klerikern und Mönchen gleicherweise[22]; nur gegen Geld war der Eintritt in den Dienst der Kirche möglich, wurden kirchliche Aemter vergeben und kirchliche Handlungen vollzogen[23]; selbst das Salböl, das man bei der Weihe von Bischöfen, Kirchen und Kapellen benutzte, wurde nur für eine erhebliche Taxe verabreicht[24]. Gewissenlos veräußerten Bischöfe und Aebte die Kirchengüter weit unter ihrem Wert; die Emphyteuten aber zahlten weder Zins noch gaben sie die Lehen zurück, eine Verschleuderung, die zur völligen Verarmung und Verwahrlosung der kirchlichen Gebäude führte. Dächer und Mauern drohten Einsturz, der Regen fiel auf die Altäre, selbst die nötigsten Meßgegenstände fehlten, wie es vom alten Severuskloster heißt[25]; manche Klöster waren überhaupt verlassen oder halb eingestürzt[26].

Bericht abgefaßt zur Zeit des Erzbischofs Petrus (927–971), möglicherweise 965 (Ann. Cam. I 102) oder 963 (Muratori p. 554 Note 28).

20. Ueber die Regierungszeiten von Petrus und Honestus vgl. p. 53 nr. 4. Petrus läßt sich zum ersten Mal am 17. Juli 927 (Amadesi II nr. 25 p. 251; Fantuzzi II 364) nachweisen.

21. Ein Sprichwort des 11. Jahrh. sagt: Mediolanum in clericis, Papia in deliciis, Roma in aedificiis, Ravenna in ecclesiis bei Landulf. hist. Med. II 1 (SS. VIII 74).

22. Probi Translatio (Murat. SS. I 2, 554).

23. Synod. Ravennat. 1014 (Mansi XIX 361).

24. Synod. Rav. 997 (Mansi XIX 219).

25. Urk. vom 25. Nov. 967 (DOI 349): . . . possessiones ecclesie ita a laicis invasas, ut ob famem et nuditatem regula constringi minime valeret, ecclesie tecta caderent, parietes precipitium imminerent, turbines et nimbi altaria et quicquid ad ornatus fuerat cotidie fedarent . . .

26. Vgl. die beiden Restaurationsurkunden des Erzbischofs Arnoldus,

So verleiht der Erzbischof Petrus 957 die Klöster des hl. Eusebius und der hl. Maria dem Marienkloster auf der Insel Palatiolo, weil es feststehe, daß das „Eusebiuskloster infolge der drohenden Lasten und drückenden Schulden so zerrüttet und fast zerstört sei, daß es die Klosterregel nicht befolgen könne[27]". Dasselbe hören wir vom altberühmten S. Apollinariskloster in Classe[28]. Die Priester kümmerten sich nicht um Messelesen, die Mönche nicht um die Vorschriften der Regel; ihr Streben war auf Bereicherung und bequemes Leben gerichtet. Viele waren verheiratet; ihren Weibern und Kindern sicherten sie aus dem Kirchenbesitz feste Einkünfte und Pfründe[29].

Der alte Erzbischof Petrus war nicht die Persönlichkeit, um diese Entwicklung der Dinge zu verhindern; ihm fehlte die nötige Entschlossenheit, dem Adel und der Geistlichkeit, denen diese Zustände genehm waren, entgegenzutreten. So nahm er sich z. B. vor, die Reliquien des hl. Probus und des hl. Eleuchadius nach Ravenna zu übertragen, da die Mönche von St. Apollinare ihnen überhaupt keine Officien mehr feierten, gab aber dieses Vorhaben sofort auf, als ihm von Adel und Geistlichkeit opponiert wurde[30]. Nirgends war eine höhere Autorität, die Schutz gewährte, so daß ein Diacon Rainerius es wagen konnte, mit einer bewaffneten Menge den Erzbischof einfach gefangen zu nehmen, um die Kathedralkirche völlig auszuplündern[31].

---

in der ersten, vom 28. Februar 1014, verleiht er dem Abt Martinus vom Johanniskloster in Ravenna die Abtei S. Mariae quod vocatur Patrimonium Aureliani partim incolume partim in ruinis sub pensione (Fant I 243), in der zweiten, vom 20. Febr. 1017 (Ann. Cam. I nr. 96), übergibt er dem Diakon Petrus 8 Kirchen mit der Bestimmung „disponere, quae ad augmentum et diligentiam vel restaurationem venerabilium pertinet locorum . . .

27. Urk. v. 22. Febr. 957 (Fant. II 21).
28. Urk. vom 25. Mai 972 (DOI 410).
29. Translat. Probi p. 554.
30. Ibid. p. 555.
31. DOI 340.

Erst unter Otto I., der Ravenna zum Mittelpunkt seiner Reformtätigkeit in Italien wählte und auf seiner vor dem Südtor der Stadt, der Porta St. Laurentii, erbauten Pfalz[32] fast jedes Jahr in der Zeit von 967—972[33] Reformsynoden abhielt, trat einigermaßen eine Besserung ein. Besonders wichtig für Ravennas Entwicklung war es, als auf einer dieser Synoden Ostern 971 die Ernennung des tüchtigen Abtes von St. Apollinare, Honestus, zum Nachfolger des freiwillig abdankenden greisen Erzbischofs Petrus[34] erfolgte.

Es kann kein Zweifel sein, daß diese Besserungen, die Kaiser Ottos Regiment in Ravenna herbeiführte, dem hier aufwachsenden Romuald nicht verborgen blieben. Schon durch seinen Vater Sergius, der infolge seines vornehmen Ranges öfters als Zeuge an diesen ottonischen Reichsversammlungen teilnahm[35], hörte er von den Zielen der kirchlichen Reformbewegung, so daß ihm schon früh der Blick für tatsächliche und ideelle Zustände der Kirche geschärft wurde. Noch viel eindringlicher trat ihm aber der furchtbare Verfall des Klosterwesens und die Notwendigkeit einer Reform vor Augen, als er sich selbst zur Ableistung der Poenitenz 972 in der alten Apollinarisabtei aufhielt.

Wie alle Klöster Ravennas war auch St. Apollinare durch die bis ins 10. Jahrh. hinein dauernden Raubzüge der Sarazenen und Magyaren[36], noch mehr durch die leichtsinnigen Tausch- und Leihverträge der habsüchtigen Aebte in wirt-

---

32. Fant. I 227.

33. Dümmler, Otto I. p. 415 ss.

34. p. 53.

35. Vgl. Exkurs I. Sein Vater ist wahrscheinlich mit jenem Sergius zu identifizieren, der als testis bei jenem berühmten Königsgericht Ottos I. und des Papstes Johann XIII. am 17. April 967 auftritt (DOI 340). Derselbe Sergius ist vielleicht auch als testis in der Konzessionsurkunde des Bischofs Hubertus zu Forli an Erzbischof Honestus von Ravenna zu finden. (Fant. IV 182—982 oct. 2.)

36. De translat. Probi etc. (SS. rer. Italic. I 2) p. 554; De inventione corp. S. Apoll. (SS. rer. Italic. I 2) p. 539.

schaftlicher Beziehung so verarmt, daß an allem Mangel war[37]. Mit dem wirtschaftlichen Verfall war auch der mönchische Geist gewichen, sodaß alle Mahnungen und Drohungen des schwächlichen Erzbischofs Petrus den Abt Dominicus nicht bewegen konnten, selbst die vorgeschriebenen Officien in den dem Kloster gehörenden Suffagankirchen zu feiern[38]. Eine Besserung, wenigstens nach der wirtschaftlichen Seite, trat unter seinem Nachfolger, dem späteren Erzbischof Honestus, ein, der mit Hilfe Ottos I. den Besitz restaurierte und noch als Erzbischof im Besitz der Abtswürde, zur Sicherung seiner Reform eine kaiserliche Urkunde am 25. Mai 972 erwirkte, die den Aebten weitere Emphyteusalverleihungen verbot[39]. Während Romualds Aufenthalt scheint auch die Reform des Klosters durch Maiolus von Cluny erfolgt zu sein, die aber ohne tiefere Einwirkungen auf die Mönche blieb[40].

Romuald unterzog sich nun den strengen Poenitenzsatzungen mit aller Inbrunst[41]. Die harten Kasteiungen, Fasten und Nachtwachen übten auf ihn einen derartigen Einfluß aus, daß er bei seinen religiösen Uebungen oft in ekstatische Verzückungen[42] geriet, und der Trieb nach voller seelischer Befriedigung ihn ganz beherrschte. Auf die täglichen Ermahnungen eines schlichten, erst im späteren Alter Mönch

---

37. DOI 410 (Mai 25. 972).
38. De translatione Probi etc. (SS. rer. Italic. I 2) p. 554.
39. DOI 410.
40. Vita Maioli Lib. II c. 23 (Mab. AA. SS. V 764).
41. VR. 2.
42. In solchen Verzückungen erblickte er den hl. Apollinaris (VR. 2). Als im 12. Jahrh. sich zwischen den beiden Klöstern, St. Apollinare in Classe und St. Apollinare in Ravenna, Streit erhob über den Aufenthaltsort der Reliquien des hl. Apollinaris, die nach Behauptung der Mönche von St. Apollinare nuovo dorthin von Erzbischof Johann VIII. überführt sein sollten, beriefen die Mönche von Classe sich ausdrücklich auf das Zeugnis Romualds, der ihn hier gesehen habe. De invent corp. b. Apoll. (SS. rer. Ital. I 2, 539) und VR. 2; über die Streitigkeiten vgl. Quast p. 43 f.

gewordenen Klosterbruders[43] hin beschloß er daher das Kloster nicht wieder zu verlassen. Aus Furcht vor dem gewalttätigen, einflußreichen Herzog Sergius verweigerten ihm jedoch die Mönche die Aufnahme. Erst auf Anordnung ihres ernsten, energischen[44] Abtes, des Erzbischofs Honestus, an dem sich Romuald gewandt hatte, nahmen sie ihn in die Mönchsgemeinschaft zum hl. Apollinaris auf[45].

Es war natürlich, daß Romuald, der nur aus ernstem Verlangen die Kutte genommen hatte, mit heiligem Eifer die Regel befolgte. Sein Biograph erzählt, wie er noch weit über die Forderungen Benedikts hinaus oft in aller Frühe, wenn die Brüder schliefen, ins Oratorium eilte, um stundenlanger Andacht sich hinzugeben. Dieser religiöse Ernst brachte ihn in schroffen Gegensatz zu der Lässigkeit und Gleichgültigkeit der verweltlichten Mönche, deren regelloses Treiben der junge Novize vergeblich durch fortwährende Vorhaltungen zu bessern suchte. Sie verfolgten ihn schließlich mit glühendem Haß und beschlossen, ihn durch Mord zu beseitigen. Als er nun zu der Erkenntnis kam, daß auch in anderen Klöstern Ravennas, selbst im benachbarten S.

---

43. VR. 2: . . . Quem cum c o n v e r s u s frequenter admoneret et saecularem vitam omnino postponere et ad. s. conversationis ordinem festinare . . . Die überall vertretene Meinung, daß dieser conversus ein Laienbruder gewesen sei (z. B. Heimbucher I 204; Wolfsgruber, kath. KL. II 1745; Mab., AA. SS. VI 1, 281 Anm. a; Schrökh, Christl. KG. 23, 42; Gfrörer, allgem. KG. III 3, 1573 u. a.), ist unrichtig da nach Damianischem Sprachgebrauch das Wort „conversus" Name für die Mönche ist, die erst nach längerem weltlichen Verweilen ins Kloster traten im Gegensatz zu den oblati, die von Kindheit auf im Kloster sind. Z. B. Herzog Peter Orseolo wird VR. 5 von Damiani ein „magnus conversus" genannt, was aber nicht Laienbruder heißen kann, da er im selben Kapitel noch als „monachus" bezeichnet wird. Bei Damiani sind die „oblati" und „conversi" monachi im vollem Sinn, gegenüber den Laienbrüdern, die er deshalb meistens als famuli monachorum bezeichnet. Die genaueren Untersuchungen über diese Frage vgl. an anderer Stelle.

44. De inventione c. b. Apoll. (SS. rer. It. I 2, 539).

45. VR. 2.

Severokloster, dieselben unerfreulichen Zustände herrschten, wie er sie tagtäglich in S. Apollinare vor Augen hatte, sah er die Vergeblichkeit seines Kampfes gegen das widerwärtige Treiben ein. Er fasste aus seiner Sehnsucht nach wirklicher, seelischer Befriedigung heraus den Entschluß nach Ablauf der 3jährigen Probezeit im Kloster, die die Kirche dem zum Einsiedlerleben übergehenden Mönch vorschrieb[46], St. Apollinare zu verlassen und als Einsiedler[47] in der Zurückgezogenheit durch strenge Askese nach wahrer Vollkommenheit zu streben, die die Klöster Ravennas ihm nicht boten; Jugendideale leuchteten wieder in ihm auf[48].

Auf irgend eine Weise hatte er gehört, daß im Gebiet von Venedig ein Eremit, namens Marinus, viel von sich reden mache[49]. Romuald beschloß daher, ihn aufzusuchen. Es war im Herbst 974 oder Frühjahr 975[50], als der junge Romuald kirchlicher Vorschrift gemäß[51] den Abt von St. Apollinare um die Erlaubnis zum Einsiedlerleben bat und dann voll Begeisterung nach Venedig eilte, um unter des Marinus Leitung die härtere und darum höher geschätzte Lebensweise der Eremiten kennen zu lernen[52].

Wie viele Eremiten jener Zeit war Marinus aus eigenem Antrieb in die Einöde gegangen, ohne vorher den kanonischen Bestimmungen gemäß im Kloster gewesen zu scin, sodaß er, mit den elementarsten Dingen mönchischer Lebensweise unbekannt, sich eine ganz willkürliche, regellose asketische Lebensweise gebildet hatte. Er war nach Damians Feststellung ein ungebildeter, derber, aber doch ernster und ehren-

---

46. Vgl. S. 48.
47. VR. 4.
48. VR. 1.
49. VR. 4.
50. cfr. Chronologie.
51. Vgl. nr. 46.
52. VR. 4.

werter Charakter, der Romuald mit aller Strenge an seine herbe, wenn auch ungeordnete Asketenweise gewöhnen wollte[53]. Somit wurde für Romuald der Aufenthalt bei Marinus von doppelter Bedeutung. Er lernte ihn wegen seines asketischen Ernstes und Strebens achten und somit den Wert des Eremitenlebens überhaupt schätzen, eine notwendige Folge des grellen Gegensatzes zwischen dem sittenlosen Klosterleben von St. Apollinare und dem religiösen Ernst des Einsiedlers Marinus. Auf der anderen Seite aber mußte dem mit der Ordnung und den Bestimmungen der Klosterregel vertrauten Romuald die von Marinus willkürlich aufgestellte Praxis und seine ganz regellos gewählten asketischen Gebräuche besonders abstoßend erscheinen. So ist es psychologisch verständlich, daß diese Regellosigkeit der anachoretischen Lebensweise des Marinus bereits den jungen Romuald zur Ueberzeugung brachten, daß das Eremitentum ohne strenge Ordnung und ohne eine bestimmte Regel überhaupt nicht bestehen könne. Hatte ihn der Aufenthalt in St. Apollinare von der Notwendigkeit einer Reform des Klosterwesens überzeugt, so hatte er bei Marinus die Notwendigkeit der Reorganisation des Eremitentums erkannt. Allerdings haben diese Gedanken ihre Ausbildung an einem andern Orte als in Venedig und als bei Marinus erfahren. Als Romuald bei Marinus weilte, konnte er weder lesen noch schreiben. Diese Fertigkeiten und damit die Möglichkeit des Studiums der alten asketischen Schriftsteller und der das Eremitentum betreffenden Regeln und Kanones hat er in dem von Cluny beeinflußten Kloster St. Michel di Cusan in Südfrankreich und durch den großen Abt Guarin erhalten, wohin ihn die Flucht mit dem befreundeten Dogen Peter I. Orseolo von Venedig führte.

Als Romuald ca. 974/975 zu Marinus kam, bekleidete Petrus Candianus IV. seit 959 die Dogenwürde[54], ein energischer

---

53. ibid.

54. Als Quellen für die folgende Darstellung vgl. Johannis Diaconi

und politisch bedeutender Fürst, der durch seine großzügige Regierung die aufblühende Lagunenstadt zu einem mächtigen Handelsstaat umschuf, zu jener gewaltigen Vormachtstellung führte, die sie dann unter dem großen Dogen Pietro II. Orseolo (991—1009)[55] einnahm. Als er am 11. August 976[56] einer Adelsverschwörung zum Opfer gefallen war, war am folgenden Tage in S. Piero di Castello Pietro I. Orseolo[57] aus dem Geschlecht der Orseoler gewählt worden, der durch seine Frömmigkeit und Wohltätigkeit eine in der Bevölkerung sehr beliebte Persönlchkeit war. Nur durch den Hinweis auf

---

Chronic. Venet. (ed. Monticolo) p. 138 ss.; Petri Damiani VR. 5; Andreae Danduli Chronic. cc 14—15 (Muratori SS. XII 211 u. 217), exc. aus Damiani; Vita Urseoli. Die kritische Verwertung dieser Quellen vgl. auf p. 8 ss. Von wichtigern Darstellungen vgl. K. Uhlirz, Jahrb. unter Otto II. 1902 p. 180 ss. H. Kretschmayr, Gesch. von Venedig, 1905, I 115 ss.

55. Vgl. besonders Kohlschütter, Venedig unter Herzog Peter II. Orseolo (991—1009). Diss. Gött. 1868.

56. Nekrolog. Merseburgense (Neue Mitt. aus dem Gebiet histor. antiquar. Forschungen 1876 XI 239): III. id. aug. Petrus dux obiit; Necrolog Weißenburg. (Boehmer, Fontes rer. Germ. IV 312); Catalog. Patr. Grad. (SS. XIV 18) sagt nur: in mense augusti. Das Jahr 976 ergibt sich aus dem Jahresdatum der Flucht des Dogen Peter I. Orseolo, die nach einer Urkunde von 978, die sie in die 7. Indiktion setzt (Romanin, Storia documentata di Venezia 1853 I 378 Nr. 11), und nach der Monatsangabe des Joh. Diac. p. 142 am 1. Sept. 978 stattfand. Da nun Peter I. Orseolo nach der Dogenliste des Chronic. Altinate (SS. XIV 60) 2 Jahre 20 Tage (Joh. abgerundet 2 Jahre 1 Mon.) regiert hat, so ergibt sich als Todesjahr seines Vorgängers 976 und als Monat August, und zwar nach den Nekrologien der 11. August. Diese Angaben stimmen überein mit der Dogenliste der Chronic. Altin. (SS. XIV 60 u. Joh. p. 178), die seine Regierung 18 Jahre dauern läßt, Peter Candiano aber 959 Doge wurde (Joh. p. 138).

57. Die Quellen vgl. unter nr. 54; die Schriften von J. Fontanini, Dissertatio di s. Petro Urseolo etc. Rom 1730; G. Grandi, vita del glor. principe P. Orseolo Venedig 1733 sind veraltet. B. Schmidt, Petrus Urseolus I (Studien und Mitt. aus dem Benediktiner- und Cistercienserorden XXII (1901) p. 71 ss.) wie Tolra Pierre Orseolo, Paris 1897, sind ihres erbaulichen Charakters wegen unbrauchbar.

das Wohl des Volkes hatte sich Orseolo, der von Jugend auf in frommen kirchlichen Uebungen sein Leben hinbrachte, zur Annahme der Dogenwürde bewegen lassen, durch die seinem religiösen Empfinden nach die Reinheit seiner Seele gefährdet wurde[58]. Es ist fast ein Heiligenbild, das der zu dieser Zeit lebende Johannes von Orseolo entwirft. „Er war ein Ernährer der Armen, ein Wiedererbauer der Kirchen, ein Gönner der Geistlichen und Mönche, und allen zeigte er sich wohlgefällig“[59]. Zu diesen Mönchen, mit denen der fromme Doge nähere Beziehungen unterhielt, gehörten auch die beiden venetianischen Einsiedler Marinus und Romuald, in deren Einöde der Doge oft geweilt haben muß. Marinus und Romuald waren es auch, die den frommen Dogen in seinem unter dem Druck der politischen Verhältnisse gefassten Entschluß bestärkten, das Dogat niederzulegen und ein Kloster aufzusuchen. Der edle Doge hatte alle Wünsche der Venetianer zu erfüllen gesucht[60], aber in Venedig arbeitete gegen ihn die Partei seines Vorgängers, die sogar den Sohn des Ermordeten aus seiner ersten Ehe, den Patriarchen von Grado, Vitalis Candiano[61], an den deutschen Kaiserhof gesandt hatte, um Otto II. für ihre Rachepläne zu gewinnen, ja, in ihrem Fanatismus zu dem Entschluß gekommen war, den Dogen zu ermorden[62]. So ist es verständlich, daß dieser empfindsame Mann, der sein Leben als halber Mönch geführt hatte[63], durch diese drohenden Ereignisse von neuem in seiner Absicht gefestigt wurde, seine Tage als Mönch in einem Kloster zu beschliessen.

Zu dieser Zeit kehrte der Abt Guarin aus dem Pyrenäenkloster S. Michel di Cusan, welcher sich auf der Rückkehr

58. Joh. p. 140.
59. Joh. p. 142.
60. Joh. p. 140 f.; Romanin 1 328 Nr. 11.
61. Joh. p. 138; 142; Chron. Altinate (SS. XIV 18); Ughelli V 791
62. Joh. p. 142.
63. Joh. p. 141.

von Rom nach seiner Heimat befand, in Venedig ein, um an der Gruft des hl. Markus eine Andacht zu verrichten[64]. Guarin, als Abt wie Gelehrter von gleicher Bedeutung, leidenschaftlich erfüllt von den Reformideen Clunys, genoss weithin als Reformer und Organisator der Klöster Südfrankreichs einen glänzenden Ruf[65]. Die Bekanntschaft mit Orseolo geschah vielleicht in dem großen Fremdenhospiz, das der fromme Doge bei der Markuskirche für die fremden Pilger hatte errichten lassen[66]. In langen, heimlichen Unterredungen, zu denen auch die befreundeten Einsiedler Marinus und Romuald sowie die Verwandten des Dogen, der fromme Johannes Gradenigo und Johannes Morosini, hinzugezogen wurden, wußte der gewaltige Guarin den Dogen in seiner Absicht zu bestärken und zur Annahme der Mönchskutte in seinem Kloster Cusan zu bewegen[67]. Es wurde eine Frist festgesetzt,

64. Joh. p. 141; VR. 5; Vita Urseoli p. 881.

65. Vgl. über ihn p. 90 ss.

66. Vita Urseoli p. 881: — dux patriae huius, qui susceptor est omnium peregrinorum huc advenientium, constituit decretum, ne ab aliquo nostrorum hospitetur quilibet peregrinus, nisi ab ipso solo aut de eius licentia. Aedificatas namque habet maximas domos hospitium, simulque xenodochium, in quibus divites pauperesque hospitantur. Neumann in seinem Aufsatz über die Markuskirche (Preuß. Jahrb. 1892 Bd. 62 615 ff.) erwähnt nichts davon. Daß solche Fremdenhospize auch sonst bestanden, bezeugt Wolfheri Vita Godehardi episc. c. 20 (SS. XI 207) vom Bischof Godehard von Hildesheim. Dieser hatte ein solches Xenodochium bei der Bartholomäuskirche errichten lassen, das Pilgern und wandernden Leuten, besonders Priestern und Mönchen, freie Unterkunft, auch Schuhe, Kleider etc. gewährte . . . ubi et (bei der Kirche zum hl. Bartholomäus) xenodochium Christi in receptionem pauperum aedificarit, quod omni humanae indigentiae commoditate habundans . . . presbytero Bernwardo . . . . commendavit, per Christi nomen eum frequentius teribiliter obtestans, ut non solum illic commemorantibus, sed et cunctis forte adventantibus victus et vestitus necessaria ita conveniente provideret . . . . usw.

67. Die Behauptung von Sackur I 328 und Grützmacher RE[3] III 684 lin 40, daß die Bekehrung des Dogen Romuald zuzuschreiben sei, läßt sich auf Grund unserer Quellenuntersuchung nicht halten (vgl. p. 12 ss.).

zu der Guarin wiederkommen sollte, um sie in sein Kloster nach Aquitanien zu geleiten. Unterdessen wollte der Doge die notwendigen Staatsgeschäfte und Vorbereitungen für die Flucht erledigen[68].

Der Eindruck des großen Mönchsreformators Guarin muß auf den strebsamen, aber mit der ungeregelten und willkürlichen asketischen Lebensweise des Marinus unzufriedenen Romuald von nachhaltiger Wirkung gewesen sein, sodaß er sich entschloß, an der Flucht teilzunehmen, um unter Guarins Leitung streng geregelte asketische Disziplin zu erlernen. Marinus und Guarin waren auch zwei Gegensätze, die selbst dem ungebildeten Romuald in die Augen fallen mußten. Der eine ein mönchisch dahin lebender Asket, ohne alle Regel und Bildung, der andere ein gelehrter Reformator, der Erneuerer der Regel Benedikts und der kirchlichen Kanones, berühmt durch seine Organisation, die Romuald bei Marinus vermißte.

Es war im August 978, als der Abt Guarin wieder kam, scheinbar auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem begriffen[69]. Während der Nacht zum 1. September wurde die sorgsam vorbereitete Flucht[70] in aller Heimlichkeit unternommen. Zu den Begleitern des Dogen gehörte außer Johannes Morosini und dem frommen Johannes Gradenigo, dem Abt Guarin und dem Einsiedler Marinus auch Romuald. Auf Gondeln fuhren sie vom Dogenpalast zum gegenüberliegenden Festland, wo sie in der Nähe des Hilariusklosters[71] die be-

---

68. Joh. p. 142.

69. ibid.

70. Außer den bereis in Nr. 54 genannten Quellen kommen noch 2 Urkunden in Betracht, die ebenfalls vom Eintritt des Dogen ins Kloster berichten, nämlich die erste von 978 (Romanin I 378 n. 11): . . . Postquam cum quo Petrus dux Urseolus reliquit honorem Ducatus concupivit regulam monasterii, tunc successit etc. . . . und vom 15. Juni 981 (Gloria, Codice Padovano I 95 n. 66): . . . postquam ipse causa Christi amoris eundem honorem relinquens in monasterium init . . . .

71. Das Kloster St. Hilario, in dem der ermordete Doge Peter IV. Caudiano begraben lag (Joh. p. 140), befand sich auf dem Festland

reitstehenden Pferde bestiegen und in schneller Flucht über Verona, Mailand, Vercelli, Narbonne[72] nach dem Kloster St. Michel di Cusan eilten. Hier erhielt Romuald unter dem Einfluß des Reformabtes Guarin in 10järiger harter Arbeit seine eigentliche Ausbildung, die ihm ein Studium der alten Asketen- und Mönchschriften ermöglichte und ihn mit der das Eremitentum betreffenden kirchlichen Gesetzgebung und seinen Regeln bekannt machte[73]. Erst hier unter dem Einfluß und nach dem Vorbild der Cluniazenser legte er den Grund zu seiner Eremitenreform.

---

gegenüber dem auf der Rialtoinsel gelegenen Palatium, vgl. dazu die Kartenskizze bei Kretzschmayr, Karte I. Diese Situation ist durchaus richtig erfaßt in der vita Urseoli p. 882 n. 9; vgl. zum Hilariokloster DOII 240.

72. Vita Urseoli p. 883; Joh. p. 142.

73. Diese Behauptung soll im folgenden bewiesen werden, denn bisher sind darüber nur falsche Vorstellungen verbreitet gewesen. Typisch dafür ist die Bemerkung bei Davidsohn, Geschichte von Florenz I 114, wo es heißt: „nach einer Wanderung durch Gallien kehrte Romuald in sein Vaterland zurück" . . ., während er in diesen 10 Jahren überhaupt nicht gewandert ist, sondern allein in Cusan unter Guarin 10 Jahre schwerer Lehrzeit durchmachte. Wir müssen im folgenden auf die Geschichte von S. Michel di Cusan und die Cluniacenserreform etwas näher eingehen, da sie von Sackur, Cluniacenser I 76 ss. völlig übersehen worden ist und eine Darstellung der für uns wichtigen Zusammenhänge noch nicht existiert.

§ 11. Die Ausbildung seiner asketischen Reformgedanken im Kloster St. Michel di Cusan[1] im südlichen Frankreich (978—988).

Das dem Erzengel Michael und dem hl. Germanus geweihte Kloster Cusan war inmitten der Pyrenäen am Fuß des gewaltigen Mont Canigou (2785 m) gelegen[2]. Als Teil der Grafschaft Conflans war das Kloster unter den Schutz des mächtigen Grafenhauses von Barcelona, Besalu, Cerdagne, Fenouillèdes[3] gestellt, das St. Michel di Cusan durch

1. Quellen: Die Urkunden des Klosters befinden sich im „Archives du Département Pyrénées-Orientales" zu Perpignan. Der größte Teil ist ediert bei Petrus de Marca, Marca Hispanica seu Limes Hispanicus, Paris 1688; Le cabinet historique XII, II (1866), 121—125: Devic et Vaissette, Histoire générale de Languedoc, tome V: Chartres et diplômes, Toulouse 1876; B. Alart, Cartulaire Roussillonais, Perpignan 1880.

Literatur: Petrus de Marca, op. cit.; Devic et Vaissette, op. cit. tom. III—IV; besonders IV 474 ff.; Gallia christiana VI, 1094 ss. Die Monographien von Font, Histoire de l'abbaye royale de S. Michel de Cuxa, Perpignan 1882; Just, Ermitages du diocèse de Perpignan 1860 konnten nicht herangezogen werden, da sie im Buchhandel vergriffen, auf deutschen Bibliotheken nicht vorhanden sind; zur weiteren Lit. vgl. U. Chevalier, Topo-Bibliogr. II 2739.

2. Urk. vom 3. April 937 (MH. nr. 73 p. 884); vgl. ferner Urk. vom 18. Febr. 984 (MH. nr. 132 p. 932); acta consecrat. eccles. monast. Coxan. 974 (MH. nr. 119 p. 910); Vita Urseoli c. 6 (Mab. AA. SS. V 881); Joh. Chronic p. 141; Vita Romualdi c. 5. Die Ruinen des Klosters gehören heute zur commune de Codalet, canton et arrondissement de Prades, dép. Pyrénées-Orientales. Ueber sie vgl. Ed. de Barthélemy, Étude sur les établissements monastiques du diocèse d'Elne im „Bulletin monumental" (1857) III 433 ff.

3. Das Kloster S. Michel di Cusan war hervorgegangen aus dem

eine großzügige Klosterpolitik zum kirchlichen und wirtschaftlichen Mittelpunkt der cluniazensischen Reformbewegung im Pyrenäengebiet während des 10. Jahrhunderts gemacht hat.

Die eigentliche Blütezeit des Klosters begann unter dem Grafen Seniofred von Barcelona, der während seiner langen Regierungszeit von 928—967[4] durch Einführung der Reform den raschen Aufschwung des Klosters herbeigeführt hat. Seniofred war eine tiefreligiöse Natur, bedacht auf das Wohl seiner Kirchen und Klöster, was reiche Stiftungen[5], Wallfahrten[6], besonders aber seine testamentarischen Bestimmungen[7], in denen er seiner Untergebenen und Armen wohltätig gedenkt, beweisen. So ist es verständlich, daß er zu den begeistertsten Anhängern der Cluniacenserreformbewegung gehörte, mit der er wahrscheinlich bekannt wurde, als der geniale Abt von Cluny, Odo, in der Zeit von 930—940 zahlreiche Klöster des südlichen Aquitaniens reformierte und seiner Kongregation anschloß[8].

Die Cluniazenser erstrebten bekanntlich eine Beseitigung der mit dem Niedergang der karolingischen Kulturperiode in Kirchen und Klöstern eingetretenen Mißstände. Durch

---

Kloster S. Andreas von Exalada, im oberen Tal des Tetflusses, das bereits zur Zeit Ludwigs des Frommen bestand. Vgl. Urk. vom 24. Febr. 846 (MH. nr. 19 p. 782), in der Graf Bera dem Kloster Grund und Boden schenkt; Vgl. weiter die Urkunden Karls des Kahlen vom 16. Juli 855 (MH. nr. 26 p. 788), 5. Aug. 871 (Gall. christ. VI 1094), 13. Sept. 878 (MH. nr. 38 p. 803). Bereits 878 wurde das Kloster von einer Ueberschwemmung des Tetflusses zerstört; es wurde daher von dem Abt Botasius auf einem ihm gehörigen Flecken Cusan am selben Tetfluß, an einer höher gelegenen Stelle, aufgebaut, mit Hilfe des Grafen Miro I. von Barcelona, dem er in seinem Testament das Patronat über das Kloster übertrug (vgl. dazu die Urk. bei MH. nr. 26; 37—41 p. 788, 802 ff.).

4. Vgl. die Genealogie bei Devic et Vaissette a. a. O.
5. MH. a. a. O.
6. MH. nr. 90 p. 868 u. nr. 96 p. 876.
7. MH. nr. 104 p. 885 ss.
8. Vgl. darüber Sackur, Cluniacenser I 76 ss.

verschiedene Maßnahmen, wie strenge Durchführnng der Regel Benedikts, durch Sicherung der wirtschaftlichen und kirchlichen Unabhängigkeit der Klöster von Adel und Klerus, suchte man diese religiöse und wirtschaftliche Wiedererneuerung herbeizuführen. Daher verschaffte man den Klöstern Befreiung von der Jurisdiktion der Bischöfe, stellte sie unmittelbar unter den Schutz des Papstes, vergrößerte den Klosterbesitz, sicherte das ganze Kloster durch königliche Immunitätsprivilegien gegen jeden Angriff von außen. Diese so fast unabhängig gewordenen Klöster schloß man zu Klosterverbänden unter Führung eines geistigen Mittelpunktes wie Cluny, Fleury usw. zusammeu, die dann sowohl in der Verwaltung wie in der monastischen Lebensweise eine völlige Einheit bildeten; denn an den reformierten Abteien wurden nur Nebenäbte eingesetzt, die der Aufsicht und Leitung des Hauptklosters unterworfen waren; statt der vieldeutigen Regel Benedikts wurden die sog. „Mönchsgewohnheiten"[9] beobachtet, die auf Grund der Regel Benedikts entworfen, eine Art Kommentar zu ihr bildeten, sie besonders in den Kapiteln näher erklären und ergänzen sollten, in denen Benedikt keine besonderen Vorschriften gegeben, sondern alles der Auslegung des Abtes überlassen hatte. Auf diese Weise wurde in den zu einem Klosterverband zusammengeschlossenen Klöstern eine völlige Uniformierung des monastischen wie kirchlichen Lebens herbeigeführt.

Als Graf Seniofred mit den Zielen der Reform bekannt wurde, hat er sofort ihre Grundgedanken an seinem kleinen Kloster verwirklicht. Am 3. April 937[10] ließ er für die Abtei von König Ludwig IV eine Bestätigungsurkunde des Klosterbesitzes und aller seiner weiteren Schenkungen ausstellen,

---

9. Vgl. B. Albers, Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten, 1905, p. 2 ss., 21 ss. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München, II. Reihe nr. 8).

10. MH. nr. 73 p. 848.

am 4. Februar 950[11] erwarb er für Cusan das Recht der Immunität und freien Abtswahl; noch im selben Jahr ging er nach Rom, wo auf seinen persönlichen Wunsch hin Papst Agapet II. im Dezember[12] Cusan unter päpstlichen Schutz stellte und mit dem wertvollen Recht der Exemtion ausstattete. Den Klosterbesitz vergrößerte er in freigiebigster Weise[13] und am 30. Juli 953 legte er selbst den Grundstein zum Bau einer neuen prächtigen romanischen Basilika und neuer Klostergebäude[14].

Seniofred begnügte sich jedoch nicht mit der Einführung der Cluniazenserreform, sein Plan war vielmehr, Cusan selbst wie Cluny zu einem selbständigen Reformmittelpunkt der Pyrenäenklöster zu machen. Wie sehr ihm dabei Cluny als Vorbild vorschwebte, geht schon daraus hervor, daß er es nicht nur in seinem Testament mit Schenkungen bedachte[15], sondern auch einen der eifrigsten und energischsten Vertreter der Cluniazenserreformideen, den als Organisator wie Gelehrten gleichbedeutenden Abt des Petersklosters von Lèzat, Guarin[16], an die Spitze der aufblühenden Michaelisabtei von Cusan stellte.

---

11. MH. nr. 86 p. 863.

12. MH. nr. 87 p. 864.

13. MH. a. a. O.

14. Acta dedicat. nov. eccles. monast. cusan. vom 30. Juli 953 (MH. nr. 90 p. 868 ss.) und vom 1. Okt. 974 (MH. nr. 119 p. 910 ss.).

15. Urk. vom 1. Okt. 966 (MH. nr. 86 p. 886).

16. Wir müssen heute bedauern, daß kein Zeitgenosse über diese gewaltige Persönlichkeit eine Darstellung gegeben hat. Es sind nur zerstreute Bemerkungen, die zur Zeichnung seines Charakterbildes zu benutzen sind. Quellen: Joh. Diac. Chronic p. 141 ss.; Vita Petri Urseoli p. 881 ss.: Vita Romualdi cc. 5, 11, 15; Gerberti epistolae nr. 17 u. 45 (Havet); Urkunden von Cusan (vgl. p. 86 nr. 1) und von Lèzat (Devic-Vaissette V p. 1730 ss.). Literatur: Mabillon, Acta SS. O. S. B. VI, I 312/313 u. Annales O. S. B. III u. IV a. a. O. Seine Bemerkungen, bes. seine chronolog. Angaben, sind jedoch durchaus fehlerhaft. Die weiter unten genannten Darstellungen fußen auf ihm und haben seine Fehler übernommen, z. B. Mittarelli-Costadini, Ann. Cam. I 129—136,

Guarin war in der Schule der Cluniazenser groß geworden, leidenschaftlich erfüllt von ihren Ideen. Von seiner Jugend wissen wir nichts; möglicherweise entstammte er dem Hause der Grafen von Roussillon[17]. Ans Licht der Geschichte tritt er Herbst 949[18], wo er als Nachfolger des Adacius Abt des Petersklosters von Lèzat wird. Dieser Adacius galt als der „eigentliche Heißsporn der Cluniazenserreform" und hatte Odo von Cluny bei seiner Reform der aquitanischen Klöster unterstützt, bis er von ihm zum Abt des Petersklosters von Lèzat in der Grafschaft Carcassonne ernannt wurde[19]; denn Lèzat war Mittelpunkt einer Reihe von reformierten Klöstern, die zu einer von Cluny abhängigen Kongregation zusammengeschlossen waren[20]. Nach dem Tode des Adacius (949) folgte ihm in der Leitung dieses Klosterverbandes Guarin, der sich bald einen Ruf als Organisator gemacht haben muß, sodaß in ihm Seniofred den geeigneten Mann erkannte, um durch ihn seine Absichten mit Cusan zu verwirklichen.

Diese Berufung Guarins auf den Abtstuhl von Cusan

156, 160, 336, 1755; Hock, Gerbert oder Papst Silvester 1837, p. 198; Büdinger, Ueber Gerberts wissensch. u. polit. Stellung, 1851, p. 22 f. Werner, Gerbert v. Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit, 1878, p. 38; Devic-Vaissette, op. cit. IV 474 ss.; H. Weißenborn, Zur Geschichte der Einführung der jetzigen Ziffern in Europa durch Gerbert, Berlin 1892, a. a. O.; M. Riant (vgl. p. 102 nr. 54). p. 151 ss.; Tolra, S. Pierre Orséolo, 1897, p. 121 ss.

17. Vgl. p. 102 nr. 55.

18. Hist. de Languedoc, Cartulaire V nr. 73 ff.

19. Zur Reform Odos in Aquitanien, die hauptsächlich die Klöster Tulle und Aurillac betraf, vgl. Sackur I 76 ss.; von Adacius heißt es: Archembaldus . . . Adelacius, viri nempe opinatissimi et multorum monachorum patres effecti; vgl. Cartulaire von Lèzat, ediert H. d. L. V nr 73, 1730 ss.

20. Es waren die Abteien Mas-Garnier (H. d. L. IV note 107), Peyrissas in der Diözese Comminges (H. d. L. IV note 152), die Priorate S. Germier de Muret (H. d. L. IV note 488) und S. Étienne de Fustignac.

fiel in die Zeit von 964—967, in welchem Jahr Seniofred starb[21]. Die Protektion über Cusan kam in die Hände seiner beiden Brüder, des Grafen Oliba Cabreta, der noch im Leben Romualds eine große Rolle spielen sollte, und Miros III., der zugleich Graf und Bischof von Gerona war[22]. Guarin war fast Alleinherrscher in Cusan, da er die Gunst des Grafen in geschickter Weise für die Machtentfaltung Cusans zu benutzen wußte. Sofort nach dem Tode Seniofreds, 968, schickte er den Grafen Oliba Cabreta an die Kurie, um ihm die sichere Bestätigung als Abt von Cusan und der alten Privilegien der Immunität und Exemtion zu sichern, was im Dezember 968 durch den Papst Johann XIII. (965—72) geschah[23]. Durch diese Privilegien vor den Eingriffen der

---

21. Die Abtsliste von Cusan bei Devic-Vaissette IV 474 ss. ist teilweise unrichtig. Sein Vorgänger in Cusan, Gondefred, läßt sich nachweisen: 953 Juli 30. (MH. nr. 90 p. 869), 862 Dez. 30. (MH. nr. 97 p. 879), 963 Dez. 31. (MH. nr. 102 p. 883). Seniofred starb 967 (Gesta comitum Barcinonensium — MH. p. 541 c. 6); Seniofred berief Guarin: . . . Seniofredus . . . monachis undecumque collectis abbatem iuxta morem regulae ibidem constituit atque sublimavit, cuius morigeris monachi famularent obsequiis. Illisque absentibus locavit ibi abbatem egregium nomine Guarinum, qui seu ut sydus lucidum affatim vibrare satagit lucidum cosmum (Acta consecrat. 1. Nov. 974. — MH. nr. 119 p. 910).

22. Acta dedicat. 974 (MH. nr. 119 p. 910): Successerunt igitur huic sui duo clarissimi fratres: qui prompti amore pio coeptum iam opus, prout potuere, adiuvare satagarint . . . Miro, s. sedis gerundensis ecclesiae perhumilis episcopus, cuius ditionem una cum fratre suo domino Olibano comite ipse pertinet locus. Damit stimmt genau Damianis Angabe VR. 11: . . . alius quidem comes Olibanus nomine in eisdem Galliarum partibus erat, sub cuius monasterii quoque praedicti Guarini abbatis fuerat positum. Barcelona ist aus undurchsichtigen Gründen an den Vetter Seniofreds, den Grafen Borellus, übergegangen. (Gesta Barcinon. c. 6, MH. p. 541.)

23. JL. 3735; abgedr. bei MH. nr. 135 p. 934 s. Daß die Urkunde in das Jahr 968 und zu Joh. XIII. gehört und nicht in das Jahr 985 und zu Joh. XV. (MH. nr. 135 p. 934), ergibt sich aus einem Vergleich mit JW. 3734 (MH. nr. 110 p. 893), datiert vom Dez. 968, in der

Bischöfe und Grafen geschützt, von den beiden mächtigen Dynasten begünstigt, hat Guarin ein Werk geschaffen, das von seiner seine Zeitgenossen weit überragenden Größe Zeugnis ablegen kann. Seniofreds Ziele hatte er übernommen, Cusan zum Mittelpunkt eines großen Klosterverbandes zu machen, es selbst wie die Zahl der abhängigen Klöster zu vergrößern.

Der Reichtum des Klosters wuchs von Tag zu Tag, so daß Cusan unter Guarin zu den reichsten Klöstern Südfrankreichs zählte. Es mag genügen, ohne die zahlreichen Urkunden aufzuzählen, auf den Besitzstand des Klosters von 1011 auf Grund einer päpstlichen Urkunde vom November dieses Jahres hinzuweisen[24]. Weit über 40 Kirchen, über 240 Dörfer, Güter, Wälder und Grundstücke gehörten zur Abtei. Als der Schutzherr des Klosters, Bischof Miro von Gerona, starb, setzte er Guarin und sein Kloster als Erben fast seiner ganzen Grafschaft ein[25].

Aber ebenso energisch arbeitete er an der Weiterfürung des Kirchenbaues und der Klostergebäude, die durch ihre Pracht auch äußerlich die Stellung der Michaelisabtei zum Ausdruck bringen sollten. Wir sind über den Bau durch die Konsekrationsurkunden von 953 und 974 wie durch den Brief eines Cusaner Mönches Garsias an den früheren Abt des Klosters, Oliba, Bischof von Vich, aus dem Jahre 1040 genau unterrichtet[26]. Es war eine romanische Basilika, an der sein eifriger Förderer Guarin Marmor, Gold und Elfenbein fast in

---

Johann XIII. dem Grafen Oliba „veniens oratum Romam ad beat. apost. Petri et Pauli sacr. corpora" ein Privileg für das Kloster in Arles ausgestellt wird.

24. JL. 3973, gedr. MH. nr. 154 p. 978 ss.

25. MH. nr. 132 p. 932: dat. 984 Febr. 18.

26. Acta dedicat. nov. eccles. monast. Cus. vom 30. Juli 953 (MH. nr. 90, 868 ss.) und 1. Okt. 974 (MH. nr. 119 p. 910 ss.); der Brief an Oliba, Bischof von Vich (1018—1046 vgl. Gams p. 90) bei MH. nr. 222 p. 1072 ss.

Hülle und Fülle verschwendete. Die Säulen der Kirche waren von rotem, die Kapitäle von weißem Marmor, verziert mit prächtigen Blumenornamenten; die Decken aus Holz, Meisterwerke der Holzschnitzerei mit den Bildern der Apostel und Evangelisten. In der Mitte der Kirche, an der beherrschenden Stelle des Hauptaltars, war der Schutzpatron, die gewaltige Statue des Erzengels Michael, aufgestellt, die von 4 Marmorsäulen getragen wurde, umgeben von den Statuen der übrigen Erzengel. Zahlreiche Nebenaltäre befanden sich in Seitenkapellen, jeder mit kostbaren Reliquien ausgestattet, die der Abt Guarin auf seinen weiten Reisen und Pilgerfahrten zusammen gesucht hatte[27]. Das Ganze war ein Kunstwerk von erhabener Pracht, dessen Ruinen noch heute[28] ein beredtes Zeugnis von der Größe dieses kunstsinnigen[29] Abtes Guarin ablegen, der in allen Quellen als die treibende Kraft des seit Seniofreds Tod nur langsam fortschreitenden Baues gefeiert wird[30]. Am 1. Oktober 974, also 4 Jahre vor Romualds Ankunft, wurden die neuen Gebäude durch den Diözesanbischof Suniarius von Elne geweiht. So war Cusan durch seine umfangreiche Klosterwirtschaft, durch seine neuen, reich ausgestatteten Klostergebäude, durch seine mächtige Basilika,

---

27. Garsiae epistola p. 1075: . . . ipse (Guarinus) Hierosolymis et Romae vel in aliquibus locis munus datis aliquando magnis pretiis acquisierat . . .

28. Barthélemy a. a. O. p. 474: ... Derrière le Cloître est l'église avec transept et trois nefs à cinq arcades; le choeur est du style original (vgl. Sackur II 369 über den in den Cluniazenser Basiliken zuerst aufkommenden Chor) tout le reste en plein-cintre . . . chacun des transepts est terminé par une tour carrée à trois étages, terminée également en carré; au rez de chaussée deux ouvertures romanes sur chaque face surmontée d'un cordon festonée usw.

29. Garsias p. 1074: Eius in loco nempe rapitur, ut decuit, angelus vel coelestis homo Uvarinus identidem exstruens basilicam, parietes succincto opere in magnificentia fabrica cum admiratione mirabili in sublime erexit . . .

30. Acta consecrat p. 909.

die Augenzeugen für die schönste Frankreichs erklären wollten[31], schon äußerlich berechtigt, unter der Führung seines großen Abtes eine bedeutende Rolle in der Reformbewegung des Pyrenäengebietes zu spielen.

Als Guarin von Seniofred die Leitung von Cusan erhielt, war die Kongregation, an deren Spitze nun Cusan durch Guarin stand, noch klein; sie umfasste nur Cusan, Lèzat samt den von letzterem abhängigen Abteien und Prioraten[32]. Nach und nach hat aber Guarin ein Kloster nach dem anderen reformiert und an die Cusaner Kongregation angeschlossen, sodaß ihm die Konfirmationsbulle des Papstes Johanns XV.

---

31. Garsiae ep. p. 1080.

32. p. 90 note 20. Als Oberhaupt dieses Klosterverbandes galt Guarin trotzdem noch offiziell als Abt von Lèzat, da seine Nachfolger in Lèzat nur Nebenäbte waren, wie aus dem Chartular von Lèzat hervorgeht (H. d. L. V 1730 ff.), wo Guarin bald einfach als „Abt" oder als „Abt von Lèzat" angeredet wird, bald ihm allein (z. B. H. d. L. V p. 1728, 1730, 1731), bald ihm und seinem Nebenabt zusammen (H. d. L. V 1736 nr. 79), bald dem Nebenabt allein (H. d. L. V nr. 79 u. 82) die Schenkungen übertragen werden In Cusan dagegen war Guarin beides in einer Person; erst als die Kongregation sich vergrößerte und die Visitationen häufigere Abwesenheit von Cusan nötig machten, hat er in Cusan gleichfalls einen Nebenabt eingesetzt. Büdinger p. 25 note 97 will einen Abt Guarin von Lèzat, dem Papst Johann XVIII. i. J. 1008 [er meint Joh. XV. im Jahre 993 vgl. unter 33] die Oberaufsicht über 4 Klöster samt Cusan übergibt, von einem Abt Guarin von Cusan unterschieden wissen. Büdinger hat unbeachtet gelassen 1. daß Guarin in Lèzat Nebenäbte hatte [vgl. oben] und 2. daß der Titel Guarins als „Abt von Lèzat" z. B. in der päpstl. Bulle von 993 [vgl. 33], als er schon Abt von Cusan war, daraus zu erklären ist, daß er eben als Abt von Lèzat seine Konsekration empfangen hatte. Guarin wurde Abt von Cusan vor 967 [vgl. nr. 21]. Als Abt von Cusan wird er angeredet 968 [MH. nr. 135 p. 934], 969 [Le cabinet historique 1866 XII, II 122], 974 [MH. nr. 119 p. 909], 984 [MH. nr. 132, 932], 988 [H. d. L. V 145 p. 308]. Sein erster Nebenabt in Cusan war Guifred, der zwischen 988 und 993 ernannt sein muß, da er zum ersten Mal in der Bulle von 993 erscheint.

vom Juni 993[33] schon die Suprematie über 5 größere Klöster samt den zu ihnen gehörigen Abteien und Prioraten bestätigt, ein Dokument, das zugleich den ganzen Organisationsgeist Guarins, der in Cluny geschult war, beweist[34].

Guarin war danach Generalabt über sämtliche Klöster mit unbedingter Vollmacht. Die Wahl der Nebenäbte, deren freie Ausübung gewährleistet wurde, bedurfte seiner Bestätigung; die Konsekration der neugewählten hatte ohne Bezahlung der Weihen vor sich zu gehen; bei Weigerung des betreffenden Bischofs geschah sie von Rom. Die Kongregation erhielt das volle Recht der Exemtion, d. h., jeder bischöfliche Anspruch auf Jurisdiktion, Visitation, Abgaben etc. war ausgeschlossen, sie stand unmittelbar unter der Kurie. Als ihr Zweck galt strenge Durchführung der Regel Benedikts, die der Generalabt überall, bei der Abtswahl u. a., zur Norm zu nehmen hatte[34]. Es war also nur eine notwendige Ergänzung seiner Reform, wenn er, um

---

33. JL. 3850; gedr. MH. nr. 157 p. 966 ss. Diese Urkunde wird von MH. und Cocquelius. Bullar. 1739 I 307 fälschlich Johann XVIII. zuerteilt und auf 1008 datiert; vgl. dagegen Devic-Vaissette, H. d. L. IV 142.

34. Ibidem; ... filio Garino sanctissimo abbati ... corroboramus ... regimen abbatiarum nostrarum quinque ... ita ut sub tua ditione ac defensione semper persistant ... vestraeque petitioni liberalitate paterna faventes ... abbatem vero eidem monasterio non alium set quam dignum moribus atque aptum disciplinae monachicae communi consensu congregatio tota poposcarit ordinari et eum, sicut sanctorum patrum dicta referunt, sine mundano et coruptibili munere consecrari monemus ... denique tuoque consensu nostrae auctoritatis, qui in praefato monsterio ordinati sunt cum summa securitate, cum Dei timore pertucantur ac defendant .. Nullus etiam episcopus aut quilibet ... s. ecclesiarum quilibet sacerdos in eadem monasteria ius sibi ecclesiasticum aliquo modo vendicet aut defendat, nisi forte a parte monasterii vel fratribus pro negotio aliquo ecclesiastico fuerit incitatus ... coenobiaque illa nulli alterius ecclesiae subiaceant ... prae sola matre Romana ecclesia ...

die Einheit und Gleichheit in der Beobachtung der zur obersten Norm erhobenen Regel zu sichern, auch die „Cluniazenser Mönchsgewohnheiten" in seinem Cusaner Klosterverband einführte, wie eine Urkunde vom 22. Februar 1000 beweist[35]. Hier wird Cusan von dem Grafen Bernard von Besalu ein Kloster unter der Bedingung übergeben, daß der Abt Guiffred „die Abtei reformiere und dort dieselben Mönchsgewohnheiten einführe, die ihm sein Vorgänger Guarin auf Grund der Regel Benedikts gelehrt habe". Aber alle diese Maßregeln wie die Zentralisation der Klöster durch das Institut der Generaloberen und der Nebenäbte, wie der für die gedeihliche Entwicklung des Klosterlebens und der Klosterwirtschaft notwendige Schutz vor Uebergriffen der Großen und Bischöfe durch Immunitäts- und Exemtionsprivilegien, wie die Durchfühung der gemeinsamen Mönchsgewohnheiten zeigen, daß Guarin mit seiner Kongregation konsequent die am Anfang kurz skizzierten Prinzipien der Cluniazenser[36] in Cusan

---

35. MH. nr. 147 p. 954: . . . dono monasterium meum vocabulo Monisatem . . . ad coenobium s. M. Coxan. et tibi Guifredo eiusdem loci abbati et successoribus tuis, ut eundem locum instituatis ac mores monasticos intromittatis, quas mores venerabilis memoriae Uvarinus decessor tuus iuxta regulam dilecti domni Benedicti te edocavit et ipse post eum recto tramite neque ad dextram neque ad sinistram usque hodie declinare novimus . . . eum regulariter manere facietis . . . et ut regulam s. Benedicti ibi iureprehensibiliter faciatis tenere; vgl. dazu die Schenkungsurk. Miros von Gerona 984 Febr. 18. (MH. nr. 132 p. 932): . . . donamus . . . ad . . . praesentem abbatem Vvarino vel monachis ibidem servientibus deo sub regula constitutis . . . qui . . . ibidem militant . . . secundum instituta patrum et regulam s. Benedicti abbatis.

36. Vgl. p. 87 ss. Dieselbe Zentralisation des Ordenswesens inbezug auf Verwaltung, Kleidung, Speise, Trank, Psalmengesang etc. war schon das Ziel der ersten Aebte von Cluny, von Berno und Odo, wie das Testament Bernos (Mab. AA. SS. OSB. VII 86) und Aimards Einführungsrede an Maiolus (Mab. AA. SS. OSB. VII 771) ergibt. Odo hat diese Prinzipien bei seiner Reform von Tulle, Aurillac, Lèzat ca. 930/40

verwirklichte. Damit fällt schon jetzt ein Licht auf den großen Einfluß, den ein Aufenhalt des nach Reform strebenden Romuald an diesem Mittelpunkt der Reform haben mußte. Er sah den Gegensatz des regellosen Lebens in Apollinare und des streng geregelten in Cusan, es befestigte sich in ihm die Ueberzeugung, daß auch das Eremitentum nicht nach Willkür leben, sondern in irgend eine Form und Regel gebracht werden müsse, er nahm so die Ideen und Ziele der Reform auf, lernte ihre Maßregeln zur Durchführung kennen, sah die neue Form einer Kongregation, die er später für seine Einsiedler nachahmte, die neue Art der Mönchsgewohnheiten, die er in seinen Klöstern einführte. So wird auch die bisher unerklärbare Nachricht verständlich, warum es ein Schüler Romualds war, der für den Abt von Farfa später die „Gewohnheiten von Cluny" besorgte[37].

Wenn nun Romuald hier lesen und schreiben lernte, wenn er in Cusan eifrig sich mit der Geschichte des Mönchtums, namentlich des orientalischen Asketentums, beschäftigte, wenn er Cassian und andere mönchsgeschichtliche Schriftsteller las, um aus ihnen Normen für seine Reform zu finden, so ist auch dies nicht zufällig, sondern durch das von Guarin herbeigeführte künstlerische und wissenschaftliche Leben in Cusan bedingt.

Daß Guarin eine künstlerische Natur war, beweist schon sein glänzender Kirchenbau, auch die von den Akten betonte Tatsache, daß er bei einer Translation in Carcassonne, der er als Generalabt beiwohnte, seine Kunsthandwerker zur Oeffnung der Gruft mitbrachte[38].

---

verwirklicht (Sackur I 76 ss.); von Odos Schüler Adacius hat Guarin dieselben kennen gelernt; damit ist die Verbindungslinie von Cluny und Cusan hergestellt,

37. Consuetud. Farf. prol. (SS. XI 545 ss.).

38. Translatio s. Hilarii (gedr. Gallia christiana VI app. 426; Mab. AA. SS. OSB. V 551—553; Devic-Vaissette, Chartes et diplômes V nr. 119 p. 262—264: . . . . adduxerat autem praefatus abbas (Uva-

Aber Cusan wurde unter ihm überhaupt der Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens Südfrankreichs. In der Cusaner Klosterschule betrieb man eifrig das Studium der 7 freien Künste, vor allem die mathematischen und astronomischen Fächer, was aus dem übermächtigen Einfluß der arabischen Kultur im nördlichen Spanien zu erklären ist[39]. In ihnen empfing auch der gelehrte Gerbert, der spätere Papst Sylvester, durch Guarin seine Ausbildung. Gerbert war junger Mönch im Kloster Aurillac in der Auvergne, als der Graf Borell von Barcelona, ein Vetter des gräflichen Schutzherren von Cusan, Oliba, sich dort aufhielt und gelegentlich den Abt Gerald auf die wissenschaftliche Blüte Nordspaniens und auf den ihm bekannten Abt Guarin aufmerksam machte[40]. So kam 967 der junge Gerbert an den Hof des Bischofs Atto von Vich und legte hier unter Guarins Einfluß die Grundlage zu seinen bedeutenden mathematischen und astronomischen Kenntnissen[41]. Noch später blieb er mit Guarin

---

rinus) secum e radicibus Pyrenaei montis exque arcisterio Coxiano (vgl. MH nr. 135 p. 934) in honore agii Stratiotis Urani (= s. Michaelis) constructo, s t r u c t o r e m m i r i l a b o r i s v i r u m . . . ., welcher weiter unten als „Artifex“ bezeichnet wird. Die Zeitangabe des Translationsberichts ist zweideutig: . . . Anno incarnationis Domini DCCCCLXXVIII kalend. Martii; je nach dem Komma erhält man 22. Februar 970 oder 1. März 978. Im Gegensatz zu H. d. L. V, 262 note 2 halte ich 1. März 978 für das richtige Datum, weil 1. Abt Guarin im selben Jahr seine Reise nach Venedig machte, wo er den Weg über Carcassonne nehmen mußte und weil 2. in der Urkunde die Zeitangabe weiter unten noch einmal wiederholt wird . . . . Quamobrem i n p r a e s t i t o d i e K a l e n d a r u m M a r t i i conglobati sunt . . . praedicti proceres . . . et abbates . . ., ganz abgesehen davon, daß Benedikt sich vor 978 nicht urkundlich belegen läßt.

39. Mit Recht haben schon die Verf. die Hist. litt. de la France VI 560 darauf hingewiesen; vgl. Werner, Gerbert p. 370.

40. Richeri hist. III 43 (SS. III 616); zur Gerbert-Literatur vgl. K. Uhlirz, Otto II 1902 p. 140 nr. 31.

41. Werner, Gerbert p. 80/81; Hock p. 192; Bouange, Histoire de l'abbaye d'Aurillac. Paris 1899 p. 309.

in stetem Gedankenaustausch, wie zwei Briefe aus dem Jahre 982, als schon Romuald in Cusan war, beweisen. In dem einen wirft er die Frage auf, ob er nicht lieber in die spanische Mark zurückkehren sollte, wohin ihn sein geliebter Guarin riefe, als nach Bobbio, vor dessen Mönche er hatte fliehen müssen[42]; in einem andern bittet er seinen Abt Gerald von Aurillac um eine Abschrift von dem Werk Joseph des Spaniers „Ueber die Multiplikation und Division der Zahlen", das der Abt Guarin in Aurillac zurückgelassen hätte[43]. Und

---

42. ep 45 (bei Havet Lettres de Gerbert. Paris 1889; Duchesne, hist. Franc. II 1636; I. Masson, epistolae Gerberti. Paris 1611) ep 57 (bei Olleris, Oeuvres de Gerbert. Paris 1867) . . . Et quoniam vestigia philosophiae dum sequimur non consequimur impetus tumultuantis animi non ommes repressimus; modo recurrimus ad ea quae relinquimus; nunc Hispaniae principes (Hatto, Borell) adimus, familiaris nostri abbatis Guarini adhortatione commoti . . . .

Wie anregend der wissenschaftliche Verkehr auf Gerbert hier in Nordspanien gewirkt hat, zeigen besonders seine Briefe ad Bonifilium Gerund. episc. (Havet nr. 25) und ad Nithardum abbat (Havet 72).

43. . . . De multiplicatione et divisione libellum a Joseph Ispano editum abbas Warnerius penes vos reliquit, eius exemplar in commune (d. h. für Adalbero und Gerbert) rogamus. nr. 17 (bei Havet, Duchesne, Masson), nr. 63 (Olleris). Vgl. Hock p. 197 ss, Büdinger p. 15.

Daß unter dem „abbas Warnerius" Guarin zu verstehen sei, ist bestritten worden von H. Weißenborn, Zur Geschichte der Einführung der jetzigen Ziffern in Europa durch Gerbert 1892 p. 16 und p. 102 note 36. Von Havet ep. nr. 17 note wird er als „personne inconun" bezeichnet.

Ich sehe in „Warnerius" einen Schreibfehler für „Guarinus" und identifiziere diesen „Warnerius" mit unserm Guarin. Der Name Guarins ist überall verschieden geschrieben: Garinus (MH. p. 934), Guarinus (VK. 5, 12, 15; MH. p. 910, 966; vita Urseoli p. 811), Uvarinus (vita Urs. p. 881), Warinus (Martène, ampl. collect. I 348), Hwarinus (Joh. Diac. p. 141), Vvarinus (MH. p. 932, 954), Huuarinus (Mab. AA. SS. V 553); auch die Handschriften von Gerberts Brief überliefern den Namen des Abtes alle verschieden. Duchesne: Guarnerius, Havet: Warnerius, Olleris: Guarnarius, Masson: (zitiert nach Hock p. 205): Guarinus.

Für unsere Identifikation sprechen daher folgende Gründe: 1. daß der Name Guarins in allen möglichen Variationen wiederkehrt, so daß

so wie Gerbert empfing dann auch Romuald von Guarin hier für seine asketischen Studien die nötige Leitung und Anregung, denn die Cusaner Klosterbibliothek war infolge des auch sonst bekannten Sammeleifers des Abtes nicht nur reich an Werken mathematischen und astronomischen Charakters, sondern auch die kirchen- und mönchsgeschichtlichen Schriften eines Cassian, Palladius u. a. fehlten nicht, wie wir aus dem in den „Farfenser Mönchsgewohnheiten" erhaltenen Bibliothekskatalog von Cusan ersehen können. Romuald fand hier also reichlich Material zum Studium in der Geschichte des orientalischen regulierten Asketentums, nach dessen Vorbild er dann seine Reform begann, dazu noch unter Anleitung eines Reformmannes wie Guarin, dessen universale Gelehrsamkeit der Cusaner Mönch Garsias in treffender Weise mit den Worten charakterisiert: „Er war in allen Dingen erfahren, verstand es, das Volk aus dem Stegreif zu belehren und war in den schönen Künsten ganz besonders ausgezeichnet[44].

Selbstverständlich blieb der religiöse, wissenschaftliche und wirtschaftliche Aufschwung der Michaelisabtei von Cusan, die bedeutsame Reformtätigkeit des Abtes Guarin, nicht verborgen. Dafür sorgten schon die zahlreichen und weiten

---

Schreibfehler sich leicht einschleichen konnten, 2. daß Gerbert hier in Spanien gerade mathematische Studien getrieben hat, wo er mit Guarin verkehrte; da nun dieser Brief in dieselbe Zeit wie ep. 45 fällt, aus dem hervorgeht, daß er mit Guarin im Briefwechsel stand, so weist alles auf Guarin hin, 3. daß der betr. Abbas Warnerius aus dem südlichen Gebiet, wo Cusan liegt, gestammt haben muß, denn als er das Buch in Aurillac nicht erhalten hat, geht er darum den Bischof Bonifilius von Gerona an ep. 25 (Masson, Duchesne, Havet), ep. 55 (Olleris), wo Guarin z. B. sich 984 (MH. nr. 132 p. 932) aufhielt, 4. daß sich der Name Guarnarius in den diesem Gebiet angehörenden Urkunden sonst nicht nachweisen läßt.

44. Garsiae ep. (MH. nr. 222 p. 1073): . . . etiam admodum in rerum rebus prudens et ad docendum ex tempore plebem sufficiens in ornatisque studiis perfacile lucens Uvarinus eiusdem fundi religiosus abbas . . .

Reisen, die er im Interesse seiner Kongregation oder aus religiösen Motiven unternahm. Bald finden wir ihn im Kloster Aurillac[45], bald im Kloster des hl. Hilarius[46] zu Carcassonne, bald in Gerona[47], bald in Venedig[48], bald in Rom[49], hier in amtlichen Geschäften, dort als einfachen Pilger. Ueberall kaufte er kostbare Reliquien zusammen, über die Garsias in seinem Briefe ein umfangreiches Verzeichnis aufstellen kann[50]. Von besonderer Bedeutung scheinen aber seine Pilgerfahrten nach Jerusalem und seinen heiligen Stätten gewesen zu sein, von denen Garsias, Johannes Diaconus und Damiani einstimmig berichten. So ist es wahrscheinlich, daß er auch nach Erledigung seiner von Romuald ihm 988 gestellten Aufgabe, den Grafen Oliba nach Cassino zu bringen[52], Palästina aufgesucht und von 988—993[53] in den dortigen Klöstern eine bedeutende Reformtätigkeit entfaltet hat. Eine umfangreiche Schenkungs-

---

45. Havet ep. 17.
46. p. 97 nr. 38.
47. p. 92 nr. 25.
48. Vita Urs. p. 881; Joh. Diac. p. 141; ep. Gars. p. 1075.
49. Ibid.; vita Urseoli p. 882.
50. ep. Gars. (MH. nr. 222 p. 1075 ss).
51. ep. Gars. p. 1075; Joh. p. 142; VR. 5, 15.
52. VR. 11, über das Jahr vgl. p. 36 ss.
53. Zu der Abwesenheit von 988—993 stimmt, daß wir für diese Zeit über Guarin keine Urkunden in Cusan oder Lèzat haben, die sonst so reichlich vorhanden sind. Die letzte Urkunde für Guarin in Cusan ist datiert vom 14. Februar 988 (H. d. L. V nr. 145 p. 308), in Lèzat von 987 (H. d. L. V nr. 79 p. 1736). Daraus ergibt sich, daß die Datierung von Guarins Aufenthalt auf die Zeit von 986—995 bei Riant unhaltbar ist, wie überhaupt seine chronologischen Ansätze alle irrtümlich sind. Guarin wurde nicht 960 (p. 181), sondern bereits vor 967 Abt von Cusan (vgl. nr. 21); die Bulle Joh. XV. wurde nicht 985 (p. 182), sondern 968 ausgestellt (vgl. nr. 23), die Rückkehr Guarins nach Italien fand nicht 986 (p. 182), sondern erst 988 (vgl. p. 36 ss.) statt; Urseolo starb nicht 997 (p. 182), sondern 987 (vgl. p. 43) usw.

urkunde des Markgrafen Hugo von Tuscien, des großen Gönners der Mönchsreform Italiens, vom 29. Oktober 993[54], gibt uns darüber wertvollen Aufschluß. In dieser Urkunde machen Markgraf Hugo von Toscana und seine Gemahlin Judith eine reiche Schenkung von Gütern in den Grafschaften Orvieto, Savona und Aquapendente 1. an das hl. Grab in Jerusalem, 2. an den Abt Guarin und 3. an Gislebert, seinen Vetter[55], unter der Bedingung, daß a) die Einkünfte dieser Güter zum Lebensunterhalt der Mönche des Klosters von St. Maria Latina in Jerusalem, die sich dem Dienst der Pilger gewidmet haben, und für die Pilger selbst dienen und b) diese Einkünfte nur von den Mönchen selbst erhoben werden sollen[56].

Alle Voraussetzungen für diese Urkunden, das Vorhandensein der Klöster in Jerusalem, die Tatsache, daß morgenländische Klöster im Abendland Besitz haben und jährlich den Zins erheben[57], daß die Wallfahrten in dieser Zeit be-

---

54. Die Urkunde war zum ersten Mal ediert worden bei Martène, Amplissima collectio 1724 I 347—349. Seitdem verschwunden, wurde sie 1882 schwer beschädigt wieder aufgefunden im „Archives des Bouches-du-Rhône“, Marseille. und zum Gegenstand eingehender Untersuchungen gemacht. Von Riant, Le donation de Hugues, marquis de Toscane, au S. Sépulcre et les établissements latins de Jérusalem au Xe siècle in „Mémoires de l'Institut national de France“, tome 31 b, 151 ss; hier auch photographische Wiedergabe. . . . . Ugo, in Dei nomine marchio, filio b. m. Humberti, qui fuit marchio lege virente salica, et uxor mea Julitta . . . . donamus S. Sepulcro Domini in Hierusalem et tibi Warino abbati atque consanguineo tuo Gisleberto . . . . (Riant p. 161, Martène p. 348).

55. Riant identifiziert ihn mit dem Grafen Guislebert von Roussillon. Die Diözes Elne wurde aus den Grafschaften Roussillon, Conflans und Valespir gebildet (Devic-Vaissette III 239).

56. Riant p. 161 ss.

57. So kommen z. B. jedes Jahr Mönche aus den Sinaiklöstern nach Rouen, die für ihre Klöster sammelten. wie andererseits die Grafen von Rouen die lateinischen Kirchen und Klöster mit Geschenken bedachten. Rod. Glab. Lib. I c. 5 (SS. VII 58).

sonders zahlreich waren, alle diese Voraussetzungen sind geschichtlich erwiesen[58]. Wie allerdings Guarin mit dem Markgrafen bekannt geworden ist, steht dahin, jedenfalls hat sich Guarin 993 in Italien aufgehalten, denn Juni 993[59], also einige Monate vorher, bestätigte ihm Papst Johann XV. seine Kongregation. Ungefähr in dieser Zeit war der Markgraf auch mit Romuald, Guarins Schüler, in Beziehungen getreten[60]. Jedenfalls bietet auch diese Urkunde einen Beweis für die vielseitige Tätigkeit Guarins und für das Ansehen, das diese imponierende Mönchsgestalt überall genossen hat, so daß hm sogar die Verwaltung der abendländischen Klöster im Orient anvertraut wurde.

Mit dieser organisatorischen Tätigkeit Guarins im Orient scheint auch der bekannte, viel umstrittene Brief Gerberts zusammenzuhängen, in dem die abendländische Christenheit aufgefordert wird, dem verwüsteten Jerusalem beizustehen, unter Hinweis auf den jeden Christen beschämenden Gegensatz zwischen der jetzigen Erniedrigung und der verheißenen Glorie des hl. Grabes[61]. Es ist eine durchaus ansprechende Vermutung Havets, daß jener Brief von Gerbert für seinen Freund Guarin verfaßt worden ist, bestimmt, für die herumziehenden und almosensammelnden Mönche der lateinischen Klöster in Jerusalem Propaganda zu machen[62]. Dazu paßt auch daß Gerbert mit Guarin befreundet und Guarin mit der Organisation der kirchlichen Einrichtungen in Jerusalem betraut war. Besonders spricht dafür der Werbeton des Briefes, der auf die kleinste Gabe spekuliert, der Erweckung der Almosenfreudigkeit dienen will, wie sie die herumziehen-

---

58. Vgl. Riant p. 167ss.
59. Vgl. nr. 33.
60. VR. 18.
61. ep. 25 (Masson, Duchesne, Havet), ep. 218 (Olleris) „Ex Persona Jherusalem devastatae, Universali ecclesiae“.
62. Havet p. 22 nr. 3.

den bettelnden Mönche brauchten[63]. Mit einer Kreuzzugspredigt hat der Brief jedenfalls nichts zu tun, so daß die gewöhnliche Annahme falsch ist, die Gerbert zum spiritus rector der Kreuzzugsbewegung stempeln will[64].

Auf einer dieser Reisen im Interesse der Cusaner Kongregation fand nun auch die für Romuald so entscheidende Bekanntschaft mit diesem gewaltigen Guarin statt. In seiner Eigenschaft als Generalabt hatte Guarin am 1. März 978 der Uebertragung der Gebeine des hl. Hilarius nach der Klosterkirche in Carcassonne beigewohnt[65], die unter Teilnahme des Grafen Roger von Carcassonne, seiner Gemahlin Adelheid, des Diözesanbischofs Franco und des Abtes Benedict vom Hilarius-Kloster stattfand. Von hier aus vermutlich begab sich Guarin nach Rom. Daß er dort, wie Johannes Diaconus darstellt[66], bloß gebetet habe oder, wie der Anonymus Cuxa-

---

63. . . . . Enitere ergo, miles Christi, esto signifer et compugnator, et quod armis nequis, consilio et opum auxilio subveni. Quid est quod das aut cui das? Nempe ex multo modicum, et ei qui omne quod habes gratis dedit nec tamen ingratus recipit. Etenim hic multiplicat, et in futuro renumerat, per me benedicit tibi, ut largiendo crescas, et peccata relaxat, ut secum regnando vivas . . . .

64. Dafür, daß dieser Brief nicht unter dem Pontifikat Sylvesters geschrieben ist, um für einen Kreuzzug Propaganda zu machen (z. B. Werner p. 107) spricht, 1. daß, wenn Sylvester wirklich hätte einen Kreuzzug zur Eroberung des hl. Landes unternehmen wollen, er sich nicht mit diesem salbungsvollen Brieflein begnügt hätte und 2. daß hier überhaupt nicht von Waffengewalt die Rede ist, sondern von Bitten um Geld und Gaben. Unsern Standpunkt teilt auch Chevalier, Gerbert, Le premier pape français in „La France chrétienne“ Paris 1896 p. 133 ss und J. Lair, Etudes critiques sur divers textes de X[e] et XI[e] siècle. (Vgl. Revue de l'Orient latin VII (1899) p. 590 ss). Für die Unechtheit trat ein Riant, Inventaire critique de lettres historiques de croisades in „Archives de l'Orient latin“. Paris 1881 I p. 31 ss nr. 11, wo auch ein Verzeichnis der weiteren Literatur gegeben ist.

65. Vgl. nr. 38.

66. Joh. Diac. p. 142.

nensis berichtet[67], sich Reliquien geholt habe, ist trotz seiner großen Religiosität und seiner Verehrung für Reliquien, für die er die teuersten Preise bezahlte[68], wenig wahrscheinlich. Sicherlich hing Guarins Romreise mit wichtigen Fragen seines Klosterverbandes zusammen, deren päpstliche Konfirmation er betrieb. Gerade Papst Benedict VII. (974—983) war für die Reformbewegung lebhaft interessiert[69]. Auf der Rückkehr von Rom stattete der religiöse und kunstsinnige Abt Guarin der neuerbauten Markuskirche in Venedig einen Besuch ab, und hier fand die Bekehrung des Dogen Peter I. Orseolo und die Bekanntschaft Romualds mit Guarin statt, über die wir bereits berichtet haben[70]. Daß der Doge, seine Verwandten Gradenigo und Morosini, die Eremiten Marinus und Romuald sich seiner Leitung anvertrauten, ist ein Beweis für den gewaltigen Eindruck, den die Gestalt Guarins hervorrief, wie für das Ansehen, das seine Kongregation weit und breit in den Mönchskreisen gehabt haben muß[71].

Der Doge Peter Orseolo, seine Begleiter Johannes Morosini und Johannes Gradenigo traten nun als Novizen ins Kloster ein, während Romuald und Marinus in der Nähe von Cusan ihre Einsiedlerzellen errichteten[72]. Nach einigen Jahren

---

67. Vita Urseoli p. 882.

68. Vgl. nr. 27.

69. So wenig wir sonst von Benedikt VII. (974—983) wissen, so viel steht von ihm fest, daß er gerade für Clunys Ideen ein großes Interesse hatte (Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom III 397); vgl. auch die Urkunden J. W. 3796 a. 978 für Maiclus von Cluny, also im selben Jahr, wo Guarin dort war, und J. W. 3803 für den Cluniazenserschüler Richard von Fleury.

70. Vgl. p. 82 ss.

71. nr. 21.

72. VR. 5. . . . non longe a monasterio. Nach Ann. Cam. I 137 s. hätte diese Einsiedelei in einem Walde bei Cusan gelegen, der heute „Longadera“ heißt und wo zu ihrer Zeit der Stein gezeigt wurde, auf dem Peter und Orseolo als Einsiedler geschlafen haben. Ich habe über diesen Ort Longadera nichts Näheres erfahren können.

schlossen sich auch der Doge, der im Kloster die schwersten Arbeiten verrichtet, auch einige niedrige Aemter bekleidet hatte, zusammen mit dem frommen Johannes Gradenigo der Einsiedlerkolonie Romualds an[73]. Zur selben Zeit, wahrscheinlich 981, war sein Schwiegersohn Johann Morosini nach Venedig zurückgekehrt, wo ihm am 20. Dezember 982 durch den Dogen Tribunus Menius die Abtswürde über die auf sein Betreiben hin neugegründete Abtei St. Giorgio maggiore übertragen wurde[74].

Während dieser 3 Jahre war Romuald in seiner Einsiedele nicht untätig gewesen. Wie Gerbert, so stand auch er unter dem beherrschenden Einfluß des gelehrten Abtes Guarin, der in allen Fragen sein Berater und Lehrer wurde. Seine Erfahrungen als Mönch in St. Apollinare und als Eremit bei

---

73. VR. 5; Vita Urseoli c. c. 13—17; Vfr. 2.

74. Ugfielli V, 1200 ss: . . . Quia tu Joannes Mauroceno monachus religione Christi traditus locum tibi aptum et ceteris secutoribus Christi diu considerans tibi petisti . . . hoc est ecclesiam B. Georgii martyris, quae semper fuit Capellae B. Marci titulus . . .

Damiani (VR. 5) setzt dem Uebertritt des Dogen und von Johannes Gradenigo bereits 1 Jahr nach ihrer Ankunft in Cusan an. Diese Angabe steht im Widerspruch zu vita Urseoli cc. 13—14, nach der der Doge länger als 2 Jahre im Kloster weilte und mehrere Aemter, z. B das eines custos ecclesiae, bekleidete. Diese Nachricht kann als lokale Tradition größeren Wert als Damiani beanspruchen. Dazu kommt, daß Romuald ja die Kanonbestimmung erneuerte, die für zum Einsiedlerleben übergehende Mönche den Klosteraufenthalt auf 3 Jahre festsetzte vgl. p. 116); danach wären Orseolo und Gradenigo ca. 981 in Romualds Einsiedlerkolonie eingetreten. Zugleich paßt zu dieser Zeit sehr gut die Angabe der Urkunde vom 20. Dezember 982, in der Johann Morosini die Abtswürde über St. Georgio übertragen wird. Nach der Urkunde hat er den Klosterbau schon länger betrieben. Dies macht einen längeren Aufenthalt in Venedig nötig. Er hat eben 981 bei Gelegenheit des Ueberganges des Orseolo und Gradenigo zum Einsiedlerleben Cusan verlassen und ist 981 nach Venedig gelangt, wo er für den Klosterbau Propaganda machte. Diese Gründe veranlassen mich, auf Grund der vita Urseoli, das Jahr 981 anzunehmen.

Venedig hatten Romuald von dem hohen Wert des Einsiedlerlebens, aber auch von der Notwendigkeit einer Reform desselben überzeugt. Gerade die Unregelmäßigkeit und Willkür der anachoretischen Lebensweise des Marinus hatte ihn abgestoßen, und allein das Bestreben, eine Reorganisation des Einsiedlerlebens herbeizuführen, zum Anschluß an den als Reformer weithin bekannten Guarin geführt. Auf seine Anregung hin hat er in der Klosterschule von Cusan lesen und schreiben gelernt, um die für die Neuordnung des Einsiedlertums in Frage kommenden Quellen zu studieren. Damiani schildert uns den Eifer, mit dem Romuald bald diese, bald jene Schrift las, und danach bald diese, bald jene Praxis in Fasten und Nachtwachen einschlug, bald unter diesem, bald unter jenem Gesichtspunkt sie milderte oder verschärfte[75].

Es war natürlich, daß für Romualds Zwecke nur solche Quellen zu benutzen waren, auf welche die monastische und kirchliche Gesetzgebung, deren Erneuerung ja das Ziel der Cluniazenserbewegung war, selbst hinwies und die von der Geschichte des Eremitentums und seinen großen Vertretern handelten. So lassen sich auch tatsächlich 3 Hauptquellen unterscheiden, aus denen Romuald während seiner Cusaner Werdezeit seine Reformgedanken schöpfte: 1. die großen asketischen Schriften Cassians, die der hl. Benedikt selbst seinen Mönchen zur Lektüre[76], den über das Klosterleben Hinausstrebenden, zum Eremitentum Uebergehenden zur Beachtung und Norm empfohlen hatte[77], 2. die auf die Ordnung des Einsiedlerlebens sich beziehende kirchliche Gesetzgebung, die Kanones, 3. die umfangreichen Darstellungen des

75. VR. 8—9.
76. RB. c. 1, 73.
77. RB. c. 42.

orientalischen Asketentums und die Biographien der großen Asketen des Orients und Griechenlands, wo das Einsiedlertum längst die von Romuald erstrebte Organisation besaß[78].

I. Die Schriften Cassians.

Daß Romuald in Cusan besonders Cassian studierte und auf Grund seiner asketischen Schriften sein eigenes anachoretisches Reformprogramm entwickelte, bezeugt uns ausdrücklich Romualds Schüler in Cusan, Johannes Gradenigo. Als dieser gelegentlich in seiner Einsiedelei bei Monte Cassino, die er sich nach seinem Weggang von Cusan dort errichtet hatte, von einem anderen Eremiten in der Planmäßigkeit seiner asketischen Praxis bewundert wurde[79], wies Gradenigo dieses Lob seinem früheren Lehrer Romuald zu, in dem er mit folgenden Worten die Eigenart der Romualdinischen Eremitenreform charakterisierte: „Dieser Romuald lebt als erster unserer Zeiten in den schönen und erhabenen Dingen nicht nach eigenem Gutdünken, sondern mit großer Demut nach „den Gesprächen der Einsiedlerväter" und hat uns gelehrt, welcher Weg der rechte ist[80]". Daß Johannes, *der Romuald seit Cusan nicht wieder gesehen hatte*[81], ihn seinen Lehrer in der asketischen Lebensweise nannte,[82] beweist die Richtigkeit unserer Ansicht, *daß Romuald in Cusan den Grund zur Reform des Eremitentums legte und daß Cassian dafür die Hauptquelle bildete.*

---

78. Vgl. § 13.

79. Vgl. § 15, 3.

80. Vfr. 2: . . . „Hic" inquit „Romualdus primus nostrorum temporum non propria presumtione, sed secundum Collationes patrum heremitarum per pulchra sublimia humilitate magna vivit et, quae est recta via, nos instruxit (SS. XV 718).

81. Vfr. 2 (SS. XV 718); VR. 11—16; 26.

82. Vfr. 2: . . . Senex vero Johannes humilitatem custodiens, dum salutem doceret, vite consilia et caelestia verba, quae sibi dabat, de discretione et perfectione *magistri* Romualdi descendere fatebatur SS. XV 717. . . . Exarsit iuvenis Benedictus, dum sepe Johannes

Ein Studium Cassians mußte Romuald gerade in Südfrankreich, besonders in Cusan, nahegelegt werden. An Bischöfe Südfrankreichs hatte Cassian seine Schriften geschrieben[83]; hier wurde er vielleicht in Verwechslung mit dem italienischen Cassianus von Imola als Märtyrer verehrt[84]. Nichts ist natürlicher, daß gerade hier die Verbreitung seiner Schriften eine besonders große gewesen ist. Daß Cassian auch in Cusan im Mittelpunkt des Studiums und der hl. Lektionen stand, dafür bürgt die Gelehrsamkeit seines Abtes und die durch ihn erneuerte strenge Durchführung der Regel Benedikts, die die Lektüre Cassians vorschrieb. Nach ihm sollte regelmäßig durch einen eigens mit diesem Amt betrauten Bruder[85] mittags bei der gemeinsamen Mahlzeit und abends zwischen Vesper und Komplet in der Versammlung der Brüder die Lektüre erbaulicher Schriften gepflegt werden, mit ausdrücklicher Hervorhebung der „Lebensbeschreibungen der Väter“ und der „Kollationen Cassians“[86]. Da nun Romuald die Gewohnheit hatte, abgesehen von den Fastenzeiten, seine kärgliche Nahrung nicht in der Zelle, sondern in der Gemeinschaft der Brüder im Kloster zu verzehren, um

---

magistrum Romualdum laudaret, et mirabatur, quod qui magister in hac via esse potuit, se habere magistrum fateretur (SS. XV 718).

83. Vgl. nr. 95.

84. Vgl. Voigt, Brun p. 218 nr. 180; Grützmacher RE³ III 748.

85. RB. c. 38 (Regula Benedicti, ed. E. Woelfflin in „Bibl. Teubneriana“ 1895).

86. RB. c. 42: . . . Et ideo omni tempore sive ieiunii sive prandii: si tempus fuerit prandii, mox surrexerint a cena, sedeant omnes in uno et legat unus Collationes vel Vitas patrum aut certe aliquid quod aedificet audientes . . . si autem ieiunii dies fuerint, dicta vespera parvo intervallo mox accedant ad lectionem Collationum, ut diximus; et lectis quattuor aut quinque foliis vel quantum hora permittit, omnibus in unum occurrentibus . . . vgl. weiter RB. c. 73

der hl. Lesung im Refektorium beizuwohnen[87], so hat er bei dieser Gelegenheit nicht nur die „Lebensbeschreibungen der Väter“ kennen gelernt, von deren Studium durch Romuald in Cusan Damiani berichtet[88], sondern vor allem Cassians Kollationes, wie Gradenigo bezeugt. Für die Tage Quadragesimalfasten, in denen nach Damianis Bemerkung Romuald seine Zelle nicht verließ[89], hatte Benedikt die Bestimmung getroffen, daß jedem Bruder vor Beginn derselben ein Buch aus der Klosterbibliothek gegeben wurde, mit dem er sich von der Frühe bis zur Terz beschäftigen und das er ganz auslesen sollte[90]. Zu diesen in den Quadragesimalfasten gelesenen Büchern gehörte auch in Cusan besonders Cassian. Diese Tatsache ergibt sich aus dem an früherer Stelle geführten Nachweis, daß in Cusan die „Gewohnheiten von Cluny“ befolgt wurden, die Romuald hier kennen lernte und in den von ihm reformierten Klöstern einführte[91]. Durch einen seiner Schüler gelangten sie nach Farfa[92]. In den erhaltenen „Gewohnheiten von Farfa“ wird uns nun ein ausführliches Verzeichnis der von den „Farfesischen“ Brüdern während der Fastenzeit gelesenen Schriften gegeben, an dessen Anfang sich gerade Cassians Schriften aufgezählt finden[93].

87. VR. 67.

88. VR. 8—9.

89. VR. 67.

90. RB. 48: . . . In quadragesimae vero diebus a mane usque ad tertiam plenam vacent lectionibus suis . . . In quibus diebus quadragesimae accipiant omnes singulos codices de bibliotheca quos per ordinem ex integro legant, qui codices in caput quadragesimae dandi sunt.

91. Vgl. p. 96.

92. Consuetudines Farfenses praef. (Albers, Consuetndines monasticae I Farfa 1900 p. 1 ss).

93. Ibid. Lib. II c. 51: De breve librorum quod fit in capud quadragesimae (Albers p. 185) werden z. B. für zwei Mönche folgende Schriften angegeben:

1. Warnerius collationem piamonius (= conl. 18; vgl. Rufin II 32; Sozomenes hist. eccles. II 29).

So hat auch Romuald in seiner Zelle die aus der reichhaltigen Cusaner Klosterbibliothek entliehenen Cassianschriften gelesen und in ihnen eine Hauptquelle für seine Einsiedlerreform erkannt.

Die von Johannes Gradenigo erwähnten Schriften Cassians († 435)[94] waren die „24 collationes patrum“, Unterredungen mit den ägyptischen Mönchsvätern und Einsiedlern, die Cassian mit seinem Freunde Germanus während seines Aufenthaltes im Orient (ca. 385—400) geführt haben will. Sie bildeten die Fortsetzung und Ergänzung zu den früher erschienenen „de institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII“, einer Darstellung der äußeren Einrichtung und Lebensweise des orientalischen Mönchs- und Einsiedlertums, geschrieben auf Bitten des Bischofs Castor von Apta Julia, der die orientalischen Mönchseinrichtungen in seiner Diözese einführen wollte.

Beide Schriften sollten nicht dem Zweck einer genauen Beschreibung des orientalischen Mönchslebens dienen, was bei den Kollationen infolge ihrer späten Niederschrift völlig ausgeschlossen ist, sondern vor allem der Ausführung und Empfehlung des Cassianischen asketischen Ideals, wie er es sich durch persönliche Erfahrungen in den berühmten Asketenstätten Aegyptens gebildet hatte[96].

Was für Romuald an Cassian besonders anziehend sein mußte, war eben dessen in diesen Schriften dargelegter asketischer Standpunkt, nach dem das Einsiedlerleben als die

---

2. Odulricus collatione Cassiani.
Albers hat vergessen, Cassián im Register (p. 5) aufzuzählen.

94. Benutzt ist die Ausgabe von M. Petschenig im „Corp. script. eccles. lat.“ XIII. XVII. Wien 1886, 1888. Ueber Cassian: Grützmacher RE³ III 746. Ueber seinen asketischen Standpunkt: Voigt, Brun p. 224 nr. 195.

95. Ueber diese Angaben vgl. Petschenigs Rrolegomena.

96. Ueber Cassians asketisches Ideal vgl. Praef. Conl. I—X (Petschenig p. 4 ss.).

höchste und wertvollste Stufe alles religiösen Strebens beurteilt (Conl. XXIII, 4) und das Klosterleben als bloße Vorschule für die Einsiedelei hingestellt wurde. Cassians Hochschätzung des Eremitentums war in seiner eigentümlichen Zweiteilung menschlicher Lebenswissenschaft begründet. Er unterschied eine tätige (actualis, ethica) Wissenschaft, deren Ziel die Reinigung von den 12 Hauptlastern und die Geburt des neuen sittlichen Menschen war (Conl. I ss) und eine beschauliche (contemplativa, theoretica), die in der Betrachtung und im seligen Erleben der göttlichen Geheimnisse bestand (Conl. I, 15; praef. zu Conl. I—X; Conl. XIV, 1—9). Beide verhielten sich wie Mittel und Zweck, und demgemäß Kloster und Einsiedelei als die niedere vorbereitende und die höhere, vollkommene Stufe (Conl. XIV). Die erste Wissenschaft wurde durch die asketischen Mittel wie Schweigen (Conl. XIV, 7), Fasten, Nachtwachen etc. (Conl. I, 7 ss), Gehorsam und Demut im Kloster geübt (Conl. III, 1; XIX, 5; Inst. V, 36), während die kontemplative Wissenschaft der Einsiedelei angehörte und durch die Betrachtung der Werke und des Wesens Gottes (Conl. I, 8, 15), durch die kontemplativen Mittel wie Gebet, Lesung und Versenkung in die hl. Schrift (Conl. XIV, 16) zum Einswerden mit Gott (Conl. III, 1; XXIII, 5), zum Genuß Gottes (Conl. XXIII, 5), zur mystischen Vereinigung mit dem Logos, mit Christus (Conl. XIX, 8; XXIII, 5) sich erhob. Aus diesem Verhältnis ergab sich die notwendige Verknüpfung der beiden Stufen, da die eine (Kloster) die Vorbereitung für die andere und höhere (Einsiedelei) war. Nur wer die Aufgaben des Klosters völlig verrichtet (Conl. XIX, 13), sich im Kloster von allen Sünden frei gemacht hatte (Conl. XVIII, 4—6; 19, 10; Inst. VIII, 17), durfte zur Einsiedelei übergehen; denn das Kloster war für die Jüngeren und Lernenden bestimmt, die Einsiedelei für die Aelteren und Erprobten (Conl. XIX, 2), deren ideale Vorbilder in der Lebensweise die großen Asketen Paulus und Antonius waren

(Conl. XVIII, 6), sich also nicht mehr mit der einfachen Klosterregel begnügten. Einerseits genoß der Einsiedler durch die genannten kontemplativen Mittel wahres göttliches Leben und gelangte zur Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse, indem er sich durch drei Stufen der Entsagung: durch Verachtung der Welt und ihrer Güter, durch Vernichtung der eigenen Begierden, durch Loslösung von allem Sichtbaren mit dem unsichtbaren Gott in der Exstase vereinte (Conl. III, 6—7; XIX, 8; XXIII, 11). Andererseits mußte aber auch der Einsiedler stetig den Kampf gegen die immer wieder anstürmenden bösen Geister führen (Conl. VII, 7 ss; VII, 15 ss; Inst. V, 36). Mit dem Kloster blieb der Einsiedler stets in Verbindung; aus ihm bezog er seine kärgliche Nahrung, und in der Klosterkirche wohnte er am Sabbat oder Sonntag zur Zeit der Terz dem mit der Kommunion verbundenen Gottesdienst bei (Conl. III, 1; II, 5; VIII, 1 ss).

Diese Anschauungen Cassians über das Einsiedlerleben hat sich Romuald in Cusan durch eifriges Studium angeeignet und zum Vorbild seiner Reform des abendländischen Einsiedlertums erhoben. Wie einst Cassian, so schwebte auch ihm als Ideal die Durchführung einer Organisation der Einsiedler nach klösterlichem Vorbild vor Augen, um auf diese Weise der Unordnung und Willkür der abendländischen Eremiten, die bisher ohne jede Regel dahinlebten, ein Ende zu machen. Darin besteht die bedeutsame Veränderung, die Romuald mit dem abendländischen Einsiedlertum herbeizuführen gedachte. Er wollte einmal die landschweifenden und regellosen Einsiedler zu Einsiedlergenossenschaften zusammenschließen und auf sie die klösterliche Organisation und Verfassung übertragen. Und andererseits die so organisierte Einsiedlerkolonie mit dem Kloster verbinden, so daß nach ihm das Kloster nur noch Vorbereitungsstätte und notwendiger Durchgangspunkt für die höhere Stufe der Einsiedelei werden sollte. Von nun ab sollte jedes Kloster eine solche organisierte Einsiedelei haben. In richtiger Erkenntnis

dieser Neuerung nannte ihn sein Schüler Brun von Querfurt den „Vater der vernünftigen Einsiedler, die nach einem Gesetze (d. h. nach einer Regel und Verfassung) leben[97]“, gab ihm die gutunterrichtete Chronik von St. Bénigne in Dijon[98] den Titel „eines Lehrers der Eremiten“, wie er überhaupt überall als „Vater der Eremiten“[99] bezeichnet wird, um die Neugeburt des Eremitentums seit Romuald hervorzuheben. Alle diese Bemerkungen befinden sich in Einklang mit den schon zitierten Worten des Romualdschülers Johann Gradenigo, der (negativ) in der Beseitigung der Willkür der eremitischen Lebensweise und (positiv) in der Organisation derselben das Hauptverdienst Romualds erblickte[100].

Um die von Romuald beabsichtigten Neuerungen zu würdigen, ist die Frage zu beantworten, wie weit überhaupt bis auf Romualds Zeit Bestimmungen über das Eremitentum und sein Verhältnis zum Mönchtum erlassen waren. Damit kommen wir zur zweiten oben genannten Quelle Romualds, zu den kanonischen Bestimmungen über das Einsiedlerwesen.

II. Die kanonischen Bestimmungen über das Einsiedlerwesen und die Regel Benedikts.

Einsiedler hatte es im Abendland stets gegeben, und ihre Zahl war zu Romualds Zeit besonders groß[101]. Bald in

---

97. Vfr. 2: . . . „Romualdum, patrem rationabilium heremitarum, qui cum lege vivunt . . .

98. Chronique de l'abbaye de S. Bénigne de Dijon (analecta Divionensia ed. Bougaud-Garnier 1875 p. 153): . . . Ipsi denique sancti viri Patres et doctores Eremitarum existentes, fama sanctitatis longe lateque notificati, Romualdus scilicet . . .

99. Vgl. z. B. die Urkunde des Bischofs Theodald von Arezzo an Camaldoli von Aug. 1027 (Documenti del città di Arezzo nr. 127): „Romualdus . . . pius heremitarum pater . . .

100. Vgl. nr. 80 u. 97.

101. Rodulf. Glab. Lib. III c. 1: . . . accipientes solitarium quendam indutum monachali habitu, quibus etiam Italia abundat;

der Nähe eines Klosters oder einer Kirche, auf Bergen und Wäldern, in Sümpfen und auf verlassenen Inseln pflegten sie ihre Hütten zu errichten. Mit dem Niedergang des Mönchtums hatte aber auch unter den Eremiten Verwilderung Platz gegriffen, denn oft waren die Motive, Einsiedler zu werden, recht zweifelhafter Natur. Man wollte von den lästigen Pflichten des Klosters, namentlich vom Gehorsam gegen den Abt, entbunden sein; manche waren überhaupt nicht im Kloster gewesen. Ihre Lebensweise war willkürlich und regellos; es fehlte ihnen oft die Kenntnis der einfachsten monastischen Pflichten; Gehorsam, Armut und Beständigkeit des Aufenthalts galten nicht mehr oder kannte man überhaupt nicht; schon früh waren so die landschweifenden Einsiedler eine Plage der Kirche geworden[102].

Von Anfang an hatte daher die Kirche versucht, der eremitischen Bewegung durch erschwerende Bestimmungen Herr zu werden und dieselbe in geordnete Bahnen zu drängen. Die das Einsiedlerwesen betreffenden Reformgesetze der Synoden, die bereits seit dem 5. Jahrhundert einsetzen[103], lassen sich im wesentlichen auf drei Bestimmungen zurückführen:

1. Wer Einsiedler werden wollte, mußte erst im Kloster die notwendigsten Stücke asketischer Lebensweise kennen

---

vgl. Chronique de St. Bénigne (Anal. Divion. p. 152); VR. 1, 4, 24; Vfr. c. 1; Vita S. Guidonis c. 3. Vita S. Dominici c. 7 (Mab. AA. SS. OSB. VI 1, 357). Víta Bononii c. 3.

102. Diese Zustände setzen die Kanonbestimmungen voraus. Vgl. dazu Cass. Conl. III 1; Reg. Ben. c. 1.

103. 7. c. der Syn. von Vannes 465 (Mansi VII 951)
38. c. „ „ „ Agde 506 (Mansi VIII 331)
5. c. „ 7. „ „ Toledo 648 (Mansi X 769)
41. c. der 2. Trullan. Synode 692 (Mansi XI 964)
12. c. der Syn. von Frankfurt 794 (Mansi XIII, neuerdings MG., Concilia II, I 168).

lernen[104]; der Aufenthalt im Kloster wurde später auf mindestens drei Jahre festgesetzt[105].

2. Der Uebertritt in die Einsiedelei wurde an die Erlaubnis des zuständigen Abtes und an gute Führung als Mönch geknüpft[106].

---

104. Vgl. zu den 3 Punkten z. B. c. 5 der Syn. v. Toledo 648 (Mansi X 769): [anachoretae] . . . ab episcopis sive rectoribus monasteriorum, ex quorum congregatione fuerunt, vel in quorum vicinitate consistunt, in monasteriis omni modo deputentur, ut illic sancti ordinis meditantes doctrinam primum possint discere quae sunt a patribus instituta, ut post valeant docere, quae sunt sancta meditatione percepta. Atque tunc demum, si doctrinae et sancti operis fructu extiterint fecundati ad summa virtutis properant exercitio sanctae institutionis imbuti. Deinceps autem quicumque ad hoc sanctum propositum venire disposuerint, non aliter illis id dabitur assequi neque hoc antea potuerunt adipisci, nisi prius in monasterium constituti et secundum sanctas monasteriorum regulas plenius eruditi, et dignitatem honestae vitae et notitiam poterant sanctae promereri doctrinae; illos autem, quos tantum extrema vesania occupavit, ut incertis locis vagi atque morum depravationibus inhonesti, ullam prorsus nec stabilitatem sedis nec honestatem mentis habere extiterint cogniti; quicumque ex sacerdotibus vel ministris vagantes repererit, ut si fas est, in propriis locis coenobio suis rectoribus eos reformet.

105. 41. c. der 2. Trull. Synod. 692 (Mansi XI 964): . . . Eos, qui in urbibus vel vicis in clausuras volunt secedere, et sibi ipsis separatim attendere, prius quidem in monasterium ingredi oportet, et anachoreticam, hoc est, ab aliis separatam et remotam vivendi rationem exercere, et spatio triennii ei, qui mansioni praeest, in Dei timore parere, et ita obedientiam in omnibus, ut aequum est, implere; et ita huius vitae eligendae institutum profitentes, et quod eam ex toto corde sua sponte amplectantur, ab eius loci praesule examinari deinde sic alio anno extra clausuram fortiter se gerere, ut scopus eorum evadat manifestior . . .

106. Vgl. z. B. c. 38 der Syn. von Agde 506 (Mansi VIII 331): . . . Servandum quoque de monachis, ne eis ad solitarias cellulas liceat a congregatione discedere, nisi forte probatis post meritos labores . . . asperior ab abbatibus regula remittatur.

3. Der Einsiedler mußte im Umkreis seines früheren Klosters seine Zelle errichten und war auch fernerhin der Leitung und Aufsicht des Abtes unterworfen[107].

Gewiß sind diese Bestimmungen nie ganz vergessen worden und auch zu Romualds Zeit in besonders strengen Mönchsgemeinschaften beobachtet worden[108]. Aber die fortwährende Erneuerung dieser Kanones auf den einzelnen Synoden beweist, wie gering ihr Einfluß auf die Einsiedlerbewegung war. Wie der Zudrang zu ihr im 10. Jahrhundert besonders stark war[109], so auch ihre Verrohung und Verwilderung. Der ernste Rather von Verona muß klagen, daß selbst der Einsiedler an seiner Domkirche dem weltlichen Leben fröhne[110]. Damiani[111] entwirft ein trauriges Bild von den verrohten, landschweifenden Einsiedlern, die überall im Lande, nur nicht in ihrer Zelle zu treffen wären, die möglichst abseits in der Abgeschiedenheit ihre Zellen errichteten, um nur um so unbeobachteter ihren verbotenen Neigungen nachzugehen. Noch später pflegte Romuald seinen Schülern unter Lächeln zu erzählen, wie sein eigener Lehrer

---

107. Vgl. z. B. c. 7. der Syn. von Vannes 465 (Mansi VII 951, genau wiederholt zu Agde 506): . . . Quod ita demum fiet, ut intra eadem monasterii septa manentes, tamen sub abbatis potestate separatas habere cellulas permittantur.

108. Z. B. Romuald (VR. 4), Benedikt von Benevent (Vfr. 1), Dominicus von Foligno (Vita Dominici c. 7) verlassen nur mit Erlaubnis des Abtes das Kloster. Alle 3 kanonischen Bestimmungen werden von Dominicus befolgt, wie sein Biograph ausdrücklich hervorhebt: „Consummatus igitur in coenobiali conversatione Dominicus pleneque fraterna ex acie spiritualia edoctus certamina, concessa sibi a proprio abbate licentia montis cuiusdam haud multo eminus a monasterio constituti conscendit apicem, sola deinceps ibi manu vel brachio cum nostri generis humani hoste vetere congressurus.

109. Vgl. nr. 101.

110. Sermo XI 4 (Rath. episc. Veron. opera. ed. fratr. Ballerini. Verona 1765 p. 640).

111. Damiani opusc. XII 24: „De eremitis qui in vagatione sunt positi."

Marinus überhaupt nicht im Kloster gewesen war und sich daher eine dem späteren Eremitenorganisator besonders kurios anmutende, jedenfalls aber ganz willkürliche asketische Lebensweise angewöhnt hatte[112]. Ebenso mußte Romuald einen Einsiedler Venerius bei Tivoli, der ohne Erlaubnis seines Abtes die Einöde aufgesucht hatte, zwingen, nachträglich dieselbe einzuholen, sich in der Nähe des Klosters niederzulassen und auch fernerhin sich der Leitung seines Abtes anzuvertrauen[113].

Diese beiden Berichte Damianis über Romualds Verhalten zu der unkanonischen Lebensweise des Marinus und Venerius beweisen, daß auch die von Romuald dem einzelnen Einsiedler auferlegten Bedingungen mit den oben genannten kanonischen Gesetzen übereinstimmen. Daß Romuald überhaupt mit den Kanones wohl vertraut war, geht schon daraus hervor, daß er sich in seinem Kampf gegen Nikolaitismus und Simonie stets auf sie berief[114]. Kein anderer als Guarin hat Romuald mit dieser kirchlichen Gesetzgebung bekannt

---

112. VR. 4: . . . nullo quidem magisterio eremiticae conversatione edoctus, sed ad hanc solum modo bonae voluntatis impulsa fuerit incitatus . . . sed nimirum rudis et nullatenus ordine vitae singularis instructus, sicut ipse postmodum B. Romualdus hilariter referebat . . .

113. VR. 24: . . . Quem (Venerium) interrogans (Romualdus) sub cuius regimine degeret, cuiusve arbitrio suae conversationis obedientiam exhiberet, respondit se alieno solutum imperio, hoc sequi, quod sibi utilius videretur. Qui Romualdus ait: Si crucem Christi portas, superest, ut Christi obedientiam non relinquas. Vade igitur, et consensu a proprio abbate suscepto everte et sub eius dominio humiliter vive . . .

Beide Beispiele zeigen, daß 1. Romuald auf die 3 kanonischen Bestimmungen zurückging und daß 2. die ihm von seinen Zeitgenossen gegebenen Charakteristiken (negativ) „Romualdus non propria presumtione . . . vivit“ und (positiv) „Rom., pater rationabilium heremitarum, qui cum lege vivunt“ richtig sind.

114. VR. 35, 41.

gemacht. Es war natürlich, daß Guarin, der Erneuerer der Regel Benedikts, Romuald beim Beginn seiner Studien zur Reform des Eremitentums zunächst auf das hingewiesen hatte, was die kirchliche Gesetzgebung und die Regel Benedikts als notwendige Voraussetzungen für den Eremiten hinstellten, denn auch die von Benedikt für den rechten Einsiedler aufgestellten Bedingungen[115] waren genau die drei Punkte, welche die beiden Konzilien von Vannes (465) und Agde (506) längst vor Benedikt zum Gesetz erhoben hatten. Diese Uebereinstimmung Benedikts mit der kirchlichen Gesetzgebung über das Eremitentum ist aber daraus zu erklären, daß beide auf Cassian als gemeinsame Quelle zurückgehen. Als Cassian und andere neben ihm[116] am Anfang des 5. Jahrhunderts die Uebelstände des abendländischen Mönchtums, namentlich des völlig verrotteten Eremitentums, durch Einführung der orientalischen monastischen Einrichtungen, die Kloster und Einsiedelei durch straffe Organisation in ein engeres Verhältnis setzten, beseitigen wollte, konnte er sein Ideal nicht durchführen. Die Synoden beschränkten sich darauf, aus Cassians Schriften einige wichtige Punkte, die oben genannt sind, für die Einsiedler zum Gesetz zu erheben. Benedikt aber schrieb seine Regel für Anfänger im asketischen Leben, d. h. für Mönche. Er begnügte sich daher, im Anfang seiner Regel wie die Synoden bloß die notwendigsten Bedingungen für den Ein-

---

115. Reg. Ben. 1; vgl. dazu § 13a.

116. Besonders Hieronymus († 420) und Sulpicius Severus († 425), letzterer besonders in seinen drei Dialogen über die Tugenden der ägyptischen Mönche. Hier sagt er z. B. Dialog I de mirac. S. Martini c. 10 (ed. Halm p. 162): „Haut non longe ab eremo contigua Nilo multa sunt monasteria"; habitant uno loco plerumque centeni: quibus summum ius est, abbatis imperio vivere, nihil suo arbitrio agere, per omnia ad nutum illius potestatemque pendere; ex his si qui maiorem virtutem mente conceperint, ut acturi solitariam vitam se ad eremum conferant, non nisi permittente abbate discedant.

siedler anzugeben, verwies aber alle über das Kloster hinaus, nach höherer Vollkommenheit Strebenden auf „die Schriften der Väter“ und auf „Cassian“, dem er selbst die höchste Anerkennung zollte und den er seinen Mönchen zur eifrigen Lektüre empfahl[117].

Wir haben schon die Wirkungslosigkeit der Bestimmungen der Kanones wie der Regel Benedikts auf das niedergehende Einsiedlerleben gezeigt. Romuald hatte seine Mißstände bei Marinus kennen gelernt und erkannt, daß durch bloße Erneuerung der kanonischen Einsiedlergesetze eine Beseitigung der bestehenden Mißstände nicht zu erhoffen sei. So wurde er durch die Regel Benedikts selbst, wie wir bereits dargelegt haben, auf Cassian als Quelle für seine Reform verwiesen. Er übernahm Cassians Ideal der Durchführung einer Organisation der Einsiedler nach klösterlichem Vorbild, um durch Zusammenschluß der Einsiedler unter eine Regel und die Leitung eines Oberhauptes das Einsiedlerwesen in feste, überall gleiche Formen zu zwängen und als ein Glied in den monastischen Organismus einzufügen. In der Uebertragung der coenobitischen Organisation auf das abendländische Anachoretentum besteht im letzten Grunde die Reform, die Romuald mit dem Einsiedlertum seiner Zeit vornahm und durch die er über seine Zeit hinausführte. Darum nannte ihn Brun von Querfurt mit Recht den „Vater der vernünftigen Einsiedler, die nach einem Gesetze, d. h. nach einer Verfassung leben“.

III. Die griechische Mönchsliteratur.

Es waren orientalische Einrichtungen, die Romuald im Abendland einzuführen versuchte. Cassians Collationen und

117. Reg. Ben. 1, 42, 73; vgl. § 13a.

Instituta waren Beschreibungen des orientalischen Mönchtums von Aegypten und Syrien des 4. Jahrhunderts, das sich seitdem aber weiter entwickelt und über ganz Syrien, Kleinasien, Griechenland, durch die Griechen auch über Unteritalien, verbreitet hatte. So ist es verständlich, daß bei einem Vergleich zwischen Romualds monastischen Institutionen und dem bis nach Unteritalien bereits vorgedrungenen orientalischen und griechischen Klosterwesen sowohl nach der Seite der Organisation wie nach der Seite der asketischen Lebensweise große Uebereinstimmung bemerkbar wird[118]. Es ist aber zu betonen, daß Romuald nicht durch das gleichzeitige griechische Mönchtum Italiens zu seinen Anschauungen kam, sondern auf Umwegen, durch Cassian. Trotzdem läßt sich der Nachweis führen, daß Romuald außer Cassian auch griechische Einflüsse erfahren hat, die die große Uebereinstimmung erklären. Aber es ist darauf zu achten, daß diese Einflüsse während seines Aufenthalts in Cusan nur **indirekte** waren d. h. durch Schriften vermittelte[119] und daß Romuald erst in Italien unter den **direkten** Einfluß des griechischen Mönchtums zu stehen kam und seine Schüler dann selbst an den klassischen Stätten der orientalischen Askese in Aegypten und Syrien, am Sinai und Athos, ihre asketischen Studien machten[120]. Damit kommen wir zur dritten Quelle, die Romuald in Cusan für seine Eremitenreform benutzte, zu den geschichtlichen Darstellungen des orientalischen Asketentums und zu den Biographien seiner großen Vertreter.

Nichts beweist den Zusammenhang von Romualds asketischen Anschauungen mit denen des orientalischen Mönch-

---

118. Vgl. darüber § 13 c.
119. § 13 c.
120. Vgl. darüber § 13 c.

tums mehr als die von ihm und seinen Schülern eifrig betriebene Lektüre der vita Antonii[121] des Athanasius († 373), die nach dem Willen seines Verfassers für alle das Vorbild des Eremiten darstellen sollte[122] und auch tatsächlich bis ins 10. Jahrhundert hinein nachweisbar für die großen griechischen Eremiten das Vorbild und Ideal asketischer Lebensweise gebildet hat[123]. Wenn also von Romuald das Leben des Antonius in seinen Einsiedlergenossenschaften als Regel und Norm nachgelebt wurde, so ist dies ein Beweis dafür, daß Romuald das Mönchtum durch seine Reform auf den idealen Urzustand des Asketentums zurückgeführt glaubte[124]. Damit stimmt überein, daß neben Antonius die beiden anderen Urväter des Mönchtums, Hilarion und Paulus[125], als ideale Vorbilder im asketischen Leben von Romuald gefeiert und gelesen wurden. Gerade die Biographien der berühmten griechischen Eremiten wurden von Romuald und seinen Schülern wieder eifrig studiert, da nach seiner Eremitenregel die erprobten Eremiten sich große Asketen zu Vorbildern in der asketischen Lebensweise erwählten, so daß fast jeder Eremit einen gefeierten Asketen als „seine Regel" befolgte[126]. So scheint vor allem die große Sammlung von Asketenbiographien,

---

121. V. Bon. Ratb. c. 6; vita Antonii ed. Migne. P. Gr. 25.

122. Holl p. 141/142; vgl. § 13c.

123. Im 6. Jahrhundert liest sie der hl. Sabas (vgl. vita Sabae c. 27 bei Cotelerius, Ecclesiae Graecae Monumenta III 255), im 10. Jahrhundert der hl. Nilus (vgl. vita Nili bei Migne gr. 120).

124. V. Bon. Ratb. c. 6; VR. 64.

125. Benutzung der vita Hilarionis als Regel VR. 34, 52. Ueber Hilarion, einen Schüler des Antonius, vgl. Grützmacher, RE³ VIII 54; seine vita ed. bei Migne, PL. 23, 29 ss; dazu die vita Pauli, ed. Migne PL. 23,18 ss. Die Benutzung der letzteren wird zwar nicht erwähnt, aber ist durchaus anzunehmen, da die vitae Pauli, Hilarionis, Antonii fast stets im MA. in einem Codex zusammengeschrieben waren. Vgl. Becker, Catalogi Bibliothecarum antiqui, Bonn 1885 p. 6, 32, 121, 298, 300 etc.

126. Cass. Conl. XIX 2; VR. 34, 52; VBon. 6.

die „Historia Lausiaca“ des Palladius[127] († 431), für ihn eine bedeutsame Quelle zum Studium des ursprünglichen Asketentums gewesen zu sein. Ueber das palästinensische Eremitentum des 6. Jahrhunders, besonders über die beiden großen Eremitenväter jener Zeit, deren Reformen noch zu Romualds Zeit für das griechische Eremitentum vorbildlich waren, den hl. Sabas und den hl. Euthymius, unterrichtete er sich vermutlich aus den geschichtlich wertvollen biographischen Arbeiten des Cyrill von Skythopolis[128]. Daneben sind von ihm außer Cassian die übrigen asketischen Schriften des Hieronymus[129] († 450) und Sulpicius Severus († 425)[130] wie andere zahlreiche Mönchs- und Eremitenbiographien[131] studiert worden. Ein ungefähres Bild über die von Romuald und den Romualdinern benutzte asketische Literatur bietet der mit Hilfe eines Eremiten aufgestellte Bibliothekskatalog der Romual-

---

127. Die Benutzung des Palladius, *ἡ πρὸς Λαῦσον ἱστορία περι ἔχουσα βίους ὁσίων πατέρων*, gewöhnlich nach dem Adressaten Historia Lausiaca genannt (ed. Migne, P. Gr. 34, 991 ss), ergib sich 1. aus VR. 8 = H. L. c. 24 u. 106 (Migne 34, 1070, 1213), 2. aus Vfr. c. 2 = Pallad. ep. ad Lausum (Migne 34, 1006; vgl. Voigt, Brun p. 223 nr. 190), 3. VR. 64: Nitria = H. L. 7. 69 (Migne 34, 1019, 1072).

128. Vgl. § 13c.

129. Besonders die Briefe des Hieronymus, die das Lob der Einsiedelei singen: ep. 14 ad Heliodorum monachum (Migne P. L. 23, 347), ep. 3 ad Rufinum c. 4 (23, 334), ep. 25 ad Rusticum c. 9 (23, 1077); über die Benutzung des ep. 13 ad Paulinum vgl, Voigt, Brun p. 348 nr. 5.

130. Des Sulpicius Severus Schilderung des ägyptischen Einsiedlerlebens (Genossenschaften, Uebergang zum Einsiedlerleben an die Erlaubnis des Abtes gebunden) wie die Wertschätzung desselben berühren sich durchaus mit Cassian. Vgl besonders die „Dialogi de miraculis S. Martini (ed. Halm in Corp. SS. eccl. lat. I Wien 1866).

131. Z. B. die Lebensbeschreibung des hl. Silvester von Symeon Metaphrastes (ed. Surius, de probatis SS. historiis 1581 VI 1173 ss), von Romuald (VR. 9) und von Brun (Vfr. 2) gelesen; R. Benedicti c. 73.

dinereinsiedelei Maria di Pomposa, der uns vollständig erhalten ist[132].

Aus diesen drei Quellen stellte Romuald in Cusan seine für die damalige Zeit ganz neuen Anschauungen über die Organisation des abendländischen Eremitentums zusammen, die wie die Cluniazenserbewegung ein großartiges Reformprogramm bedeuteten.

---

132. Der Katalog ist in einem Brief enthalten, den 1093 ein Kleriker Heinrich einem gewissen Stephanus schrieb, indem er ihm über die Blüte der Einsiedelei und des Klosters unter dem Abt Hieronymus Mitteilungen macht. Zum ersten Mal gedruckt bei B. de Montfaucon, Diarium Italicum Paris 1702 p. 81 ss; dann Morbio, Storia di municipij Italiani. Milano 1836 I 29 ss; Becker, Catalogi bibl. ant. Bonn 1885 p. 157 ss; vgl. z. B. p. 84, 85 die Schriften des Hieronymus, Cassian und anderer.

Zweites Kapitel.

Romualds Reformwerk und Verhältnis zum bestehenden Mönchtum.

§ 12. Romualds Einsiedlergenosssenschaften, ihre Organisation und Lebensweise.

Romualds Eremitenreform lag in der von ihm zum ersten Mal seit Cassian wieder im Abendland leidenschaftlich vertretenen Ueberzeugung begründet, daß das Einsiedlerleben das höchste sittliche Ziel des Menschen bilde[1], daß es daher höher als das Klosterleben zu bewerten, letzteres überhaupt nur als eine Uebergangsstufe zur Einsiedelei aufzufassen sei[2]. Romuald zog damit in aller Unerschrockenheit das Facit mittelalterlicher pessimistischer Weltbeurteilung, wenn er die Durchführung einer asketisch begründeten Sittlich-

---

1. Conl. I–X praef. (Petsch. p. 4): . . . tanto enim profundioris navigationis periculis fragilis ingenii cumba iactanda est quantum a coenobiís anachoresis et ab actuali vita, quae in congregationibus exercetur, contemplatio dei, cui ille inaestimabiles viri semper intenti sunt, maior actuque sublimior est; conl. XVIII praef.; XVIII 17; XIX 2; Const. Camald. 1085 (Ann. Cam. III 544): . . . venire ad eremum summa perfectio est . . .

2. Petrus Damiani interpretiert Romualds neue Ideen durchaus richtig, wenn er sagt: (ep. Lib. VI nr. 12 — Migne 144, 393): . . . 1. ad perfectionis igitur summam tendenti et monasterium transitus dicitur esse, non mansio, non habitatio, sed hospitium, non finis intentionis, sed quaedam quies itineris . . . 2. . . . hic (d. h. im Kloster) se ad tempus sub obedientiae regularis exerceat disciplina, ut videlicet monasterii conversatio non aliud quam eremi sit praeparatio et alteriori proposito totus militet ad quod se prius in monasterio constitutus exercet.

keit, und damit auch der kirchlichen, bis zu dieser Konsequenz forderte. War das Materielle als Ursprung und Sitz des Bösen zu bekämpfen, so war es auch für alle und nicht bloß für die Mönche, war es auch bis zur letzten Stufe, der Einsiedelei, nicht bloß bis zur Stufe des Klosterlebens zu bekämpfen. Für Romuald war es deshalb kein bloßer Enthusiasmus, wenn ihm als Ideal die Verwandlung der ganzen Welt in eine Einsiedelei vorschwebte[3].

In dreifacher Stufenfolge sollte von nun an das religiöse Streben sein Ziel erreichen, durch Kloster, Einsiedelei, Martyrium[4], und zwar so, daß für den, der der Gnade des Missionstodes unter den Heiden nicht teilhaftig werden könnte, das Einsiedlerleben vollwertigen Ersatz bieten würde, da es ja als freiwilliges Martyrium zu betrachten sei[5]. Wie damit durch Romuald ein gewaltiger Aufschwung der Mission herbeigeführt wurde, werden wir an anderer Stelle zu würdigen versuchen.

Das Kloster war jetzt nur noch, wie Romualds Schüler Brun sagt, für die Neulinge aus der Welt, für die Werdenden, die Einsiedelei für die im Kloster Erprobten, für die Vollkommenen. Kloster und Einsiedelei traten damit unter den orientalischen, von Cassian bereits gefeierten Gesichtspunkt von Mittel und Zweck, den Romuald an den bestehenden monastischen Einrichtungen des Abendlandes nach zwei Seiten hin, die wir hier noch einmal kurz zusammen fassen wollen, organisatorisch zu verwirklichen suchte: 1. Er vereinigte die bisher zerstreut und regellos lebenden Eremiten zu einer der klösterlichen Verfassung, d. h. einer

---

3. VR. 37.

4. Vfr. 2: . . . essentque tripla commoda quaerentibus viam Domini, hoc est noviter venientibus de seculo desiderabile cenobium, maturis vero et Deum vivum scientibus aurea solitudo, cupientibus dissolvi et esse cum Christo evangelium paganorum . . .

5. vita Antonii c. 47 (Migne gr. 26, 912 B); VR. 27, 64.

Regel und Leitung eines Abtes unterworfenen Einsiedlergenossenschaft, in der Weise, daß die einzelnen Asketen nicht gemeinschaftlich in größeren Häusern (monasteria, coenobia — *μοναστήρια, κοινόβια*) wohnten, sondern bloß in nahe beisammen gelegenen Hütten oder Zellen (cellae — *κελλία*), die zu einem Gehöfte oder einer Hürde (*λαῦρα*) verbunden waren; 2. Er verband eine so organisierte Einsiedlerkolonie mit einem Kloster, das von nun ab nur als Vorbereitungsstätte und notwendiger Durchgangspunkt für die höhere Stufe der zu ihm gehörigen Einsiedlerkolonie in Frage kommen sollte. Durch diese von Romuald erneuerte und im Abendland eingeführte orientalische Verbindung von anachoretischer und coenobitischer Lebensform wurde also nicht nur die coenobitische Verfassung auf die Einsiedelei übertragen, sondern auch Kloster und Einsiedelei zu einem Ganzen, zu einer aus zwei Stufen bestehenden monastischen Institution vereinigt.

Auf verschiedene Weise hat Romuald diese Gedanken verwirklicht. Oft kam es zu Beginn seiner Wirksamkeit aus irgend welchen Gründen nur zur Gründung eines Klosters oder einer Einsiedelei, die jedem fehlende Ergänzung konnte dann erst später hinzugefügt werden[6]. Oft aber pflegte er an ein bestehendes Kloster nur die Einsiedelei anzufügen, so daß die Einrichtung von vorn herein vollständig fertig war. Um diesen verschiedenen Gründungsweisen gerecht zu werden, behandeln wir daher die Verfassung 1. der alleinstehenden Klöster, 2. der alleinstehenden Einsiedeleien, 3. der zu einer Einheit verbundenen Klöster und Einsiedeleien.

1. Klöster.

Romuald hat eine große Zahl von Klöstern gegründet,

---

6. In Biforco (VR. 32, 34), in Vivo di Monte Amiata (VR. 65, 67) war zuerst das Kloster, dann die Einsiedelei, während in Sitria (VR. 52, 64), Pereum (VR. 21, 26, 30; Vfr. 2) erst die Einsiedelei bestand, mit dem später als Vorschule das Kloster verbunden wurde.

so daß Zeitgenossen ihm dies allein als Ruhmestitel verzeichneten[7]. Die Romualdinerklöster beobachteten die Benediktinerregel[8]. Maßgebend bei ihrer Gründung oder Reform waren für Romuald die Cluniazenserprinzipien, die er durch Guarin kennen gelernt hatte. Freie Abtswahl und Immunität suchte er daher stets für seine Klöster zu sichern[9]. Sie beobachteten aber alle die Benediktinerregel in der Erweiterung und Formulierung, die die Cluniazensergewohnheiten boten. Ganz abgesehen davon, daß Romuald in seiner Stellung zur Klosterreform durchaus den Standpunkt der Cluniazenser einnahm[10], daß er die „Cluniazenser Gewohnheiten" in Cusan durch Guarin kennen und schätzen lernte[11], ist für unsere Annahme schwerwiegend, daß Johannes, ein Schüler Romualds, die „Consuetudines cluniacenses" an Ort und Stelle aufzeichnete[12] und Romuald nach Damianis Zeugnis in dem durch den Abt Maiolus von Cluny reformierten St. Apollinarekloster in Klasse auf strenge Einhaltung der Regel drang[13].

2. Einsiedeleien.

Ebenso gab es bei den Romualdinern oft auch für kürzere Zeit alleinstehende Einsiedeleien. Ihre Gründung hing mit der Art von Romualds Auftreten zusammen; denn wohin er kam, sammelte sich schnell eine Menge von begeisterten

---

7. Consuet. Farf. Prolog. (Albers p. 1): . . . domnus Romualdus in theoretica praeclarus effulsit nec non in aedificatione multorum monasteriorum . . .

8. Constitut. Camald. 1085 (III 545); vgl. nr. 13.

9. Urkunde Heinrichs II. vom 31. Dezember 1021 (DH. II 463) für die von Romuald reformierte und mit einer Einsiedlerkolonie verbundene Abtei S. Benedetti di Biforco in Alpe (VR. 32, 34)

10. Vgl. § 13b.

11. p. 96/97.

12. Consuet. Farf. Prolog. (Albers 1—2).

13. VR. 22; VR. 3, 30.

Asketen, die nach erlangter Erlaubnis ihres Abtes unter ihm Einsiedler sein wollten. War ihre Zahl groß genug, so schloß er sie zu einer Einsiedlergenossenschaft zusammen, die er einem Prior unterstellte[14]. Meistens entstanden diese Einsiedeleien in der Nähe einer Kirche oder Kapelle, die dann den Mittelpunkt und Versammlungsort der um sie herumliegenden Einsiedlerzellen bildete[15]. Ein gut orientierendes Bild bekommen wir von der Entstehung der Einsiedelei von Camaldoli[16]. Mit 5 Schülern auf der Wanderung begriffen, hatte Romuald auf diesem mitten in dem Apennin gelegenen einsamen Waldplatz 5 Zellen und eine Kirche errichtet und diese kleine Einsiedlerkolonie dem Eremiten Petrus als Prior unterstellt. Jeder Einsiedler besaß seine Zelle, die meist aus dem Holz der an Ort und Stelle gefällten Bäume bestand. Diese unscheinbaren Häuschen lagen nebeneinander, sich meist um die Kirche als Mittelpunkt gruppierend. Oft umgab diese Zellenkomplexe wohl eine Mauer oder sonstige Umzäunung, wenn nicht der Wald oder Sumpf, die mit Vorliebe bevorzugt wurden, ein natürliches Versteck bildeten[17]. Diese Einsiedler bildeten eine Genossenschaft, die, wie eine Klostergemeinschaft, eine Verfassung besaß, d h. zum unbedingten Gehorsam gegen den Prior und zur Einhaltung der strengen Eremitenregel verpflichtet war. Daß als Regel in Romualds Einsiedlergenossenschaften die Regula Cassiani, deren selbstständige Existenz als Regel neuerdings erwiesen ist, beobachtet wurde, ist durchaus unwahrscheinlich[18], vielmehr ist anzu-

14. VR. 49.

15. VR. 35; für Pereum vgl. § 15,1.

16. Urkunde des Bischofs Theodald von Arezzo für den Eremitenprior Petrus von Camaldoli Aug. 1027 (Documenti del città di Arezzo nr. 127).

17. VR. 16, 53; Vfr. 2—3.

18. Daß die Regula Cassiani, deren Stoff den ersten vier Büchern

nehmen, daß Romuald nach dem Schema der Regel Benedikts[19] unter Benutzung der drei obengenannten Quellen, besonders Cassians, bestimmte Asketengewohnheiten entwarf, die für alle Eremiten als unterste Grenze verbindlich waren; denn die asketische Lebensweise war von ihm wahrscheinlich so geregelt, daß der aus dem Kloster in die Einsiedlergenossenschaft ein-

---

der Instituta Cassians entnommen war, ein selbständiges, formuliertes Gebilde gewesen ist, kann nach H. Plenkers Untersuchungen zur Ueberlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln p. 70ss (in Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters I 3 1906) als gesichert gelten. Die Regula Cassiani kann jedoch nicht, wie Voigt, Brun p. 41 meint, Norm für die Romualdiner gewesen sein, denn 1. nennt Romualds eigener Schüler Joh. Gradenigo ausdrücklich als Hauptregel die „Collationen" (Vfr. 2) und 2. widerspricht c. 4 der Regula Cassiani (= Inst. II 18) „de curvatione genuum et remissione ieiunii in diebus supradictis (= sabbatorum vel dominio)" der ausdrücklichen Nachricht Damianis, daß Romuald nur am Donnerstag und Sonntag remissio ieiunii eintreten ließ, das Fasten am Sonnabend aber ausdrücklich gebot (VR. 8–9). Mit unserer Darlegung stimmt eine wichtige, bisher unbeachtete Stelle in den Constit. Camald. von 1085 (Ann. Cam. III 549) überein, die wir der Wichtigkeit halber mitteilen: . . . et alia multa his fratribus necessaria, quae omnia prudenti lectori eremitica Regula satis demonstrat. Sed praecavendum est, ne per hoc, quod illa dicit, de die sabbati manducare ad mensam, quia numquam mos hic fuit, vel cetera, quae huius eremi usibus videntur contraria, eque breviter descripsimus in hac pagina, praetermittantur; quoniam ut ipsi videtis, praecipua sunt haec et arctiora, atque in hac eremo primitus a sanctis viris fuerunt observata quam ipsa Regula fuisset descripta, sed reliqua omnia, quae huius eremi usibus convenientia et similia, et qualiter docet nos in cellula et de foribus permanere etc. etc. . . . debemus igitur Christo adiuvante observare et nunquam S. Romualdi et ceterorum nostrorum decessorum prius usum derelinquere . . . Hier werden also klar die von Romuald u. a. begründeten „usus" der „Regula eremitica" entgegengestellt, die neben vielem Aehnlichen doch auch viel den Romualdinergebräuchen Widersprechendes enthielte.

tretende Mönch eine Steigerung seiner asketischen Praxis von der milderen Regel Benedikts zur härteren Asketenregel erstreben sollte. Daher war für Neulinge und schwächere Eremiten durch seine Asketenregel ein bestimmtes Mindestmaß in Fasten, Nachtwachen, Psalmodien etc. festgesetzt, das für alle Regel war[20]. Jedem aber war die Möglichkeit gegeben, über diese allgemeinen Bestimmungen hinaus eine schärfere Askese zu betreiben. Dies geschah in der Weise, daß die erprobteren Eremiten sich berühmte Asketengestalten als Vorbilder erwählten und ihre Lebensweise dem einzelnen Eremiten als seine Regel galt[21]. So fastete der eine nach

---

19. Dies ergibt sich 1. aus der Urkunde Heinrichs II. vom 30. Dezember 1021 (DH. II 463), wo ausdrücklich betont wird, daß Romualds Eremitengewohnheiten mit der Regel Benedikts übereinstimmen sollten. 2. aus VR. 27, wo nach Damiani die Eremiten die klösterlichen Horeneinteilung beobachteten und aus den constit. Camald. von 1085 c. 29, wo es z. B. heißt: de numero et quantitate id observetur quod coenobialis habet consuetudo, 3. aus Dam. opusc. 14—15, wo er nach der Schilderung der Eremitengewohnheiten von Fonte Avellana hervorhebt, daß alles Uebrige, was er nicht erwähnt habe, in der Regel Benedikts zu finden sei (opusc. 15, c. 18 — Migne 145, 351): „Enim vero nos omnia huius institutionis precepta minutius non discribimus, sed multa quae et passim nobis occurrunt, ex studio praeterimus. Quidquid enim in B. Benedicti Regula, quidquid in institutis sive collationibus Patrum est dictum huic competere disciplinae perpendimus . . . wie er auch an einer anderen Stelle auseinandersetzt, daß die Gewohnheiten von Fonte Avellana nach der Regel Benedikts und Cassians Schriften aufgestellt worden seien. Da nach unserer Untersuchung Fonte Avellana von Romuald gegründet worden ist (vgl. Excurs III), so ergibt sich, daß ebenfalls Romualds Eremitenregel nach dem Schema der Benediktinerregel und auf Grund von Cassians Collationen aufgestellt sein muß. Vgl. auch Constitut. 1080 c. 29 (vgl. nr. 25).

20. VR. 8: Romualdus . . . consuetae mensurae quadram paximatii superaddidit . . . etc. etc.

VR. 9: Hanc nimirum vivendi regulam cunctis sectatoribus singularis vitae praefigens . . .

21. Von Percum heißt es VB. 6: Bononius iam ad Aegyptios patres se absque longa peregrinatione pervenisse putabat: atque in

dem Beispiel des Antonius, der andere nach Pachomius Art, der eine hatte sich seine Zelle nach Hilarions Vorbild erbaut, der andere ahmte in allem den Antonius nach[22]. Auf diese Weise hatte Romuald klug auf die Anlagen und Kräfte der einzelnen Rücksicht genommen, indem er nach unten die Grenze durch „allgemeine Bestimmungen" festlegte, nach oben aber alle Möglichkeiten asketischer Lebensbekämpfung offen ließ[23]. Dieselbe Unterscheidung einer doppelten asketischen Lebensweise, der milderen, für alle geltenden, in Form einer Regel festgesetzten und einer härteren, dem einzelnen Eremiten selbst überlassenen, zeigen auch die Einsiedlerstatuten der von Romuald gegründeten Einsiedlerkolonien von Fonte Avellana[24] und Camaldoli[25], die ersten entworfen von Petrus Damiani, die anderen von dem 4. Prior von Camaldoli, Rodulph, beide für die Kenntnis des regulierten Einsiedlerlebens von größter Wichtigkeit,

---

Romualdo et alumnis eius Antonium, Pachomium, Macarium, Pynuphium, Archebium suscipiebat. Itque singulos, imitari et eorum vitutes in se referre studebat . . . = Cass. Inst. V 4.

22. VR. 34, 64.

23. VR. 6, 8, bes. VR. 52: In Sitria hielt sich Romuald im allgemeinen an Hilarions Vorbild, wobei aber Damiani bemerkt, daß er noch viele andere asketische Lebensweisen hatte . . . Et ita Romualdus per multa alia vivendi genera, quid sua virtus posset, per haec et illa se iugiter exercendo tentabat . . .

24. Dam. opusc. 14 (Migne 145, 527—536) und opusc. 15 (Migne 145, 555 ss.).

25. Rodulphi Prioris IV. Camald. Constitutiones 1080 (Ann. Cam. III, 512 ss. 1785); constitut. von 1085 (III 542 ss.); so ist z. B. das Maß der Selbstgeißelung dem einzelnen vorbehalten. Const. 1080 c. 35: In metanoeis et palmatis vel scoparum ictibus aliisque similibus obsequiis vel operibus seu arteficiis quisque debet exerceri, prout facultas tulerit vel utilitas suaserit seu divina inspiraverit gratia: in talibus enim voluntaria suadetur oblatio, non coactio imponitur; unusquisque in hac parte suas metiatur vires, computet sumptus, moderetur affectus). Vgl. bezüglich der rauhen Kleidung c. 29, der verschiedenen Wohnungsweise const. 1085 p. 544, des Fastens const. 1085 p. 547.

da die von Romuald entworfenen Eremitenbestimmungen nicht erhalten und aus dem vorhandenen Quellenmaterial kaum zu rekonstruieren sind.

3. Kloster und Einsiedelei als eine Institution.

Aber wenn auch Romuald hier ein Kloster gründete, dort eine Einsiedlerkolonie entstehen ließ, so hatte er bei beider Art Neugründungen doch stets die spätere Ergänzung der einen Institution durch die andere im Auge. In der Verbindung von Kloster und Einsiedelei kommt ja seine Neuerung erst organisatorisch zum Ausdruck[26]. Meist knüpfte er daher an die bestehenden Verhältnisse an, d. h. er schlug seine Zelle in der Nähe eines Klosters auf, um die sich dann die künftigen Eremiten aus dem betreffenden Kloster sammelten, und so die mit dem Kloster verbundene Einsiedlerkolonie entstand[27].

Die Einöde lag dann in näherer oder weiterer Entfernung vom Kloster, meist im Walde[28] oder doch an Stellen, die von Natur die Einsiedler vor störenden Belästigungen durch Menschen schützten, in Sümpfen, Wildnissen u. dergl.[29] Kloster und Einsiedelei[30] beobachteten die oben genannten

---

26. VB. 9: ... monasticam disciplinam cum summo Eremiticae vitae rigore coniunctam in desertis illis reflorescere dedit . . .

27. Typische Phrase bei Damianî ist dann stets . . . monasterium a quo Romualdi cella longius (od. non longe VR. 18) aberat (VR. 32). So entstanden z. B. die Einsiedeleien von Parenzo (VR. 31, 32), St. Vincenz (VR. 43, 57) etc. etc.

28. Vfr. 2, 3; VR. 53.

29. VR. 16, 20 u. a. m. z. B. Vfr. 3: . . . in abdita heremo, quam nescit via nec homo . . .

30. Der Insasse des Klosters hieß „monachus“, der der Einöde „solitarius“ oder „heremita“ (DO. III 395); jedoch brachten die Romualdiner Eremiten gern ihre Verbindung von Kloster und Einsiedelei in Unterschriften von Dokumenten zum Ausdruck, z. B. DO. III 396: . . . Johannes monachus similiter et eremita; Romuald nannte sich bald „monachus“, bald „abbas et eremita“. In der Urkunde des

Bestimmungen, aber beide waren nur einer Leitung anvertraut, dem Klosterabt. Sein Wohnsitz befand sich jedoch nicht im Kloster, sondern in der Einsiedlerkolonie, wo er seine Zelle hatte. Nur an Sonn- und Festtagen durfte er das Kloster aufsuchen, um die Klosterbrüder zu visitieren[31]. Wahrscheinlich war zur Vertretung des Abtes im Kloster ein Mönch mit den gewöhnlichen Abtsfunktionen beauftragt, der vom Klosterabt ernannt und ihm verantwortlich war[32]. Jedenfalls hatte aber auch der in der Einsiedelei wohnende Abt daselbst seinen Stellvertreter[33]. Durch diese einheitliche Leitung wollte Romuald erreichen, daß Mönche und Einsiedler sich stets als Einheit fühlten und der Abt unter dem stetigen Einfluß der Einsiedler für straffe Zucht im Kloster interessiert sein mußte. Bei dieser Bedeutung des Abtes war es von großem Wert, daß neben den Klosterbrüdern auch den Einsiedlern bei der Abtswahl sowohl aktives als passives Wahlrecht gesichert war[34]. Nur der tüchtigste sollte aus der Wahl hervorgehen.

Bischofs Gezo für die mit Kloster verbundene Einsiedelei S. Solutore (M. H. P. Chart. II 95) wird geredet von „. . . duobus illis ordinibus anachoritarum scilicet et cenobitarum“ oder „in electione eorumdem heremitarum et cenobitarum“; Vfr. 2 heißt von dem zum Abt erkorenen Einsiedler Benedikt, er hätte „cenobitis et heremitis“ viel nützen können.

31. VR. 30, 45.

32. Reg. Bened. c. 65; vita Guid. c. 4.

33. Constitut. Camald. 1080 c. 30: . . . mox provisor eremi, qui loco prioris constituitur.

34. Otto III. verleiht z. B. am 31. März 1001 (DO. III 395) auf Bitten des Romuald befreundeten Eremiten Wilhelm der bei dem Kloster S. Maria di Pomposa gelegenen, von Romuald gegründeten Einsiedelei das Wahlrecht:. . „Statuimus . . . concedentes, ut nemo ibi ponatur in abbatem nisi quem heremitae ibidem Deo militantes eligant communi consilio fratrum.“ Bischof Gezo von Turin bestimmte, daß die Mönche von S. Solutore bei Turin und die Eremiten der mit ihm verbundenen Eremitenkolonie auf dem Monte Chiavrie in gemeinsamem Konvent den Abt wählen sollten: . . . Siquando igitur

Das Kloster hatte für die Einsiedlerkolonie eine dreifache Aufgabe zu erfüllen. Einmal diente es zur Beherbergung und Beköstigung aller Fremden, damit die Einsiedler in ihrem beschaulichen Leben nicht gestört würden. Wie sehr die Einsiedler unter der Beunruhigung durch Verwandte und unter der Neugierde des Volkes zu leiden hatten, wird öfters von Brun von Querfurt in seiner „Fünfbrüderbiographie" erzählt[35]. Sodann war das Kloster zur Verpflegung und Dienstleistung seiner Einsiedlerkolonie verpflichtet. Nach Romualds Einsiedlerregel durften die Eremiten nur Donnerstags und Sonntags ihre Zelle verlassen[36]; in den Quadragesimalfasten waren sie zu ständigem Bleiben in der Zelle gezwungen[37]. Viele verließen ihr ganzes Leben die Zelle nicht[38]. Daher mußten z. B. in den strengen Fastenzeiten die Mönche des nahen Klosters den Einsiedlern ihre kärgliche Speise verabreichen und alle anderen notwendigen Besorgungen erledigen. Nur auf diese Weise wurde den Einsiedlern strenge Einhaltung der Regel möglich gemacht und eine Unterbrechung ihres beschaulichen Lebens verhindert. So ergab sich aus Romualds Reform von selbst, daß die Einsiedler Leute zur Dienstleistung haben mußten, ganz besonders in den Einsiedeleien, die mit keinem Kloster verbunden waren. Diesem Bedürfnis half Romuald durch die Institution der Laienbrüder ab, die er aus dem griechischen Mönchtum herübernahm. Diese Laienbrüder, deren

---

contigerit abbatem eiusdem monasterii de hoc seculo emigrare, in electione eorumdem heremitarum et cenobitarum qui meliores visi fuerint sicuti in Regula patris Benedicti habetur ponimus ita ut abbatem electum taurinensi presuli offerant . . . (M. H. P., Chart. II 95). Ebenso lautet die Bestimmung der mit dem Kloster Fontebuono verbundenen Einsiedelei von Camaldoli. (Const. Camald. v. 1080 c. 48.)

35. § 13c, nr. 134.
36. VR. 9, vgl. p. 146.
37. Ibid.
38. VR. 64, 69.

Ursprung und Verbreitung durch Romuald wir in anderem Zusammenhang genauer besprechen werden[39], übernahmen nur einige mönchische Verpflichtungen und hatten vor allem die Geschäfte der Wirtschaft zu führen. Sie sollten Mönche und Einsiedler von ihrer Sorge für die irdischen Dinge entbinden und ihnen ungeteilte Hingabe an die himmlischen Dinge ermöglichen. Auf diese Weise war in den Romualdinerklöstern den Mönchen ein großer Teil der wirtschaftlichen Geschäfte abgenommen und ihre Betätigung auf das religiöse Gebiet verwiesen. War die Einsiedelei mit einem Kloster verbunden, so wohnten die Laienbrüder mit den Mönchen zusammen; beide waren der Einsiedlerkolonie zu Dienst und Gehorsam verpflichtet. Die dritte Hauptaufgabe des Klosters blieb aber die Vorbereitung der Mönche für das Einsiedlerleben, das ja für jeden Mönch das Ziel sein sollte; das Kloster war nur für die neu aus der Welt Kommenden, die Einsiedelei für die Erprobten und Reifen. Wer daher bei den Romualdinern um Aufnahme bat, mußte zuerst ins Kloster eintreten, um hier die ersten Elemente geregelter asketischer Lebensweise kennen zu lernen, die auf Abtötung aller individuellen Selbständigkeit hinzielten und in der absoluten Unterwerfung unter den Abt zum Ausdruck kamen[40]. Alles war dem Gesichtspunkt der Vorbereitung für die Einsiedelei untergeordnet. Diese Lernzeit im Kloster dauerte wohl

---

39. § 13 c.

40. VB. 4: . . . antea te exerceas oportet in solitariae vitae pal estra, ut non adeo rudis et imparatus ad singulare certamen cum hoste descendas . . . vgl. VR. 4; VR. 24; constitut. Cam. v. 1085, p. 545: . . . ut ii qui de saeculo confugissent ad nos, illuc (d. h. im Kloster Fontebono) vita et ordine atque regularibus disciplinis instructi a magistris fuissent ieiuniis ab eis et ceteris omnibus observatis . . . et sic instructi postea ad praedictam eremum cum licentia prioris venissent et eremi vitam fecissent; vgl. Cassian Institut. IV 8; V 36.

meistens drei Jahre[41]; dann erst durfte der Mönch mit ausdrücklicher Erlaubnis des Abtes in die Einsiedlerkolonie, die zu seinem Kloster gehörte, eintreten[42]. Er blieb auch hier weiter dem in der Einsiedlerkolonie wohnenden Abt unterstellt. Somit hatte Romuald den von der Regel Benedikts und den kirchlichen Canones aufgestellten Bedingungen für ein geordnetes Einsiedlerleben d. h. der Einführung des Einsiedlers in die einfachsten Regeln, der Erlaubnis des Abtes zum Uebertritt und der Stabilitas Loci Genüge geleistet. Er ging über sie hinaus durch die Uebertragung der cönobitischen Verfassung auf das Einsiedlertum.

Genau wie im Kloster wurde der Einsiedlernovize einem erfahrenen Eremiten zur Belehrung in der anachoretischen Lebensweise anvertraut. Der Novize wohnte in der Zelle seines Lehrers[43]. Dieser Unterricht diente dazu, den Novizen mit den ersten Anfangsgründen der strengen Asketenregel bekannt zu machen. Wahrscheinlich mußte er erst eine bestimmte Zeit diesen allgemeinen Bestimmungen Genüge leisten, die Romuald für die Asketen aufgestellt hatte, ehe er mit Erlaubnis des Abtes sich eine eigene Zelle errichten durfte, um entweder nach der Eremitenregel zu leben oder zu einer schärferen Askese überzugehen und einen großen Asketen als Vorbild derselben zu erwählen.

---

41. Vgl. p. 116 nr. 105. Diese Bestimmung scheint aber erst viel später durchgedrungen zu sein.

42. Vfr. 1; VR. 4; VR. 24; Reg. Ben. 1 u. 49, oben nr. 40.

43. So wohnte Benedikt in der Zelle seines Lehrers Gradenigo (Vfr. 2) und Brun von Querfurt in der des genannten Benedikt (Vfr. 2), als Benedikt seine Lehrzeit bei Johann Gradenigo vollendet hatte. Brun erzählt von sich (Vfr. 2): . . . qui illius (Benedikts) amplexibus, ut caelestia discerem, una cella adhaerere jussus sum . . .; vgl. auch VB. c. 5: . . . sub tuo magisterio vivam et solitariae disciplinae rudimentis imbuar . . . sagt der Mönch Bononius zu dem Eremitenprior einer Einsiedlergenossenschaft bei Venedig; vgl. auch Joh. Laud. Vit. Petr. Dam. c. 4: „Cum ad eremum venisset . . . pro novitiorum more uni ex fratribus instruendus contraditur . . .

Dieser Stufengang des Einsiedlers durchs Kloster zur Einsiedelei war weise gedacht als ein Fortschreiten vom Kleinen zum Großen, von den milderen Bestimmungen der Regel Benedikts im Kloster zu der harten Eremitenregel der Einöde. Aber auch in der Einöde selbst galt für den Novizenunterricht das Prinzip der allmählichen Gewöhnung[44], wurde ein allmählicher Uebergang von den für alle geltenden asketischen Bestimmungen zu einer auf Bekämpfung aller Lebensbedürfnisse gerichteten asketischen Praxis erstrebt. Dadurch sollte jeder Rückfall und jede Erschlaffung im asketischen Streben vermieden werden. So steht von Romuald fest, daß er seinen Eremitennovizen langsames Fortschreiten ihrer Askese bis zu völliger Enthaltung zur Pflicht machte, den fast Verzweifelnden Mut einsprach, aber jede Rückkehr zu einer leichteren Lebensweise verurteilte[45], den zum Klosterleben zurückkehrenden Eremiten dem in die Welt aus dem Kloster zurückeilenden Mönch gleichstellte[46].

Kloster und Einsiedelei wurden also von Romuald durch einen planmäßigen Unterricht zusammengefaßt, so daß Kloster und Einsiedelei in das Verhältnis von Vorschule und höherer Schule asketischer Lebensweise zu stehen kamen. Daß Romuald durch Regelung und Verfassung das Einsiedlerleben lehrbar machte, erschien seiner Zeit als eine besonders große Neuschöpfung. Man feierte ihn als den Entdecker und Lehrer einer neuen christlichen Philosophie, die in seinen Stiftungen gelehrt und gelebt wurde[47].

---

44. VR. 9.
45. Ibid.
46. Damiani opusc. 15 c. 16.
47. Consuet. Farf. Prolog. (Albers p. 1): . . . Romualdus in theoretica praeclarus effulsit . . .; vgl. auch VB. c. 5, wo der Eremitenprior zu dem Mönch Bononius, der um Aufnahme bittet, sagt: . . . Verumtamen profectui tuo magis conducet, ut peritiorem solitariae huius philosophiae magistrum eligas . . . ietaque . . . ad Romualdum . . . declines . . . vgl. auch p. 139 nr. 48.

Damit kommen wir zum asketischen und religiösen Leben der Romualdiner, das wir nur kurz in seinen Grundzügen berühren, da es mit Cassian sehr ähnlich und in den Konstitutionen von Fonte-Avellana und Camaldoli beschrieben ist, zumal letztere sicherlich in den wichtigsten Punkten auf Romuald zurückgehen. Genau wie bei Cassian bestand Romualds Philosophie[48] aus zwei Teilen, aus Askese und Mystik[49], die sich wie Mittel und Zweck des Einsiedlerlebens verhalten. Durch Vernichtung des eigenen sündigen Willens und durch Loslösung von allem Zusammenhang mit der irdischen Welt suchte man Gott mystisch zu erleben und in seinem Wesen aufzugehen. Aus diesem Ringen des eigenen Ich um seine Rechte auf Leben und andererseits aus dem Streben nach Abtötung des sündigen Willens erwuchsen jene leidenschaftlichen religiösen Stimmungen, die das Leben dieser Eremiten so anziehend und auf ihr Zeitalter so einflußreich gestalten. Dieses religiöse, mystische Erleben suchte man durch allerlei religiöse und asketische Uebungen zu erreichen.

Die religiösen Uebungen wurden gegenüber dem Klosterleben außerordentlich gesteigert. Die Eremiten beobachteten die kanonischen wie monastischen Horenoffizien[50]. Aber auch außerhalb der geregelten Offizien verbrachte der Einsiedler seine Zeit mit Lektionen aus der hl. Schrift oder mit der Lektüre sonstiger mönchsgeschichtlicher Werke wie Cassian, Palladius[51] u. a., vor allem mit Psalmodieren. Da man im Psalmengesang eine wichtige Waffe gegen den Teufel erblickte[52],

---

48. Der Einsiedler Brun spricht von den „studia christianae philosophiae“ (Vfr. 2) der Einsiedlerkolonie von Pereum und nennt die Einsiedler „philosophantes in heremo“ (Vfr. 2).

49. VB. c. 10: . . . nunc in solitudinem se reciperet . . . a c t u o s a e e t c o n t e m p l a t i v a e vitae per vices incumberet . . .

50. VR. 16, 17; VB. 12.

51. VR. 8, 9, 31.

52. VR. 16; ausführl. Belege bei Zöckler, Geschichte der Askese p. 258 ss.

so wurde die Psalmodie, der Romuald hohen Bußwert zuschrieb, von ihm außerordentlich erhöht. Romuald setzte für seine Eremiten die harte Forderung fest, daß zweimal täglich das ganze Psalterium von 150 Psalmen rezitiert werden sollte, das eine Mal für die Lebenden, das andere Mal für die Toten, denn sie galten als Bußleistung. Dazu war diese Psalmodie mit reichem liturgischen Beiwerk versehen, wie Litaneien, Symbolen, Gebeten, Lektionen, und die Verrichtung der gewöhnlichen Tages- und Nachtoffizien durfte durch diese doppelte Psalmodie keine Störung erleiden, vielmehr sollte sie zwischen den kanonischen Stunden eingefügt werden[53]. Diese auf Unterbindung aller ablenkenden Gedanken hinzielende, den Eremiten mit religiösen Stimmungen fast erdrückende psalmodische Apparat wird in seiner Härte erst klar, wenn man bedenkt, daß die Psalmodien durch verschiedene körperliche Stellungen, durch Zerfleischen des Körpers mit Geißelhieben erschwert wurden[54]. Diese ununterbrochenen, das Gemüt des Eremiten zermarternden Gebetsübungen und Psalmodien setzten sich auch in der Nacht fort. Romuald hat für seine Eremiten die Vigilienoffizien übernommen[55].

Besonders durch andauerndes Schweigen[56] und ernste Selbstbetrachtung suchte man das von religiöser Glut wallende Gemüt von aller Umgebung abzulenken und alle Empfindungen für das Ueberweltliche zu erregen. Auch hier zeigt sich naturgemäß eine große Mannigfaltigkeit. Es gab Eremiten, die jahrelang Stillschweigen bewahrten, während andere von der Erlaubnis, an den Erholungstagen, am Donnerstag und Sonntag, bestimmte Zeit zu sprechen, Ge-

53. Dam. opusc. 14 (p. 528); opusc. 15, c. 15 (p. 533); constitut. Camald. 1080 c. 35.

54. Vfr. 2; VR, 64; const. camald. 1080 c. 35.

55. VR. 9.

56. VR. 52, 64, 69; const. cam. v. 1080 c. 21.

brauch machten[57]. Durch ewiges Schweigen auf sich selbst gewiesen, suchte man durch Meditation, durch anhaltende Vergegenwärtigung der eigenen Sünde und Ohnmacht leidenschaftliche Zerknirschung, tiefe Reue und heißen Schmerz zu bewirken[58]. Als Gegenbild zur eigenen Schwäche und Sünde verband sich mit der Selbstbetrachtung die Kontemplation, die fromme Betrachtung Gottes und seiner überirdischen Welt[59], der die aufwallende religiöse Phantasie in allerlei Vorstellungen und Bildern Ausdruck zn verleihen suchte[60]. Man fühlte sich geborgen in Christus, in Gott, der mit seinem Geist die dürstende Seele erfüllte[61]. In solchen

57. Const. cam. v. 1080 c. 21, vgl. nr. 56.

58. VR. 35; VR. 31: Anxiabatur autem ibi aliquando in lacrymas erumpere, sed multo valebat conamine ad contriti cordis compunctionem venire . . . Eine ausführliche und zugleich interessante Analyse des Schweigens und der Meditation gibt Constitut. Camald. v. 1080 c. 44: . . . regula videlicet tacendi et meditandi . . . neutra sine altera sufficit ad salutem, nam silentium sine meditatione mors est et tamquam vivi hominis sepultura, meditatio sine silentio inefficax est, et quasi sepulti hominis exagitatio, simul ergo spiritualiter copulata animi magna quies est et contemplationis perfectio. Est autem silentium vel quies tripartita differentia, operis videlicet, oris et cordis. De primo Isaias: „Quiescite, inquit, agere perverse". De secundo David: Quae dicitis in cordibus vestris, in cubilibus vestris compunginini, ut quae cogitatis mala in cordibus vestris per silentium compuncte corrigatis . . .

59. VR. 31: Frequenter . . . tanta illum divinitatis contemplatio rapiebat, ut quasi totus in lacrymas resolutus aestuante inenarrabili divini amoris ardore clamaret: Chare Jesu, chare mel meum dulce desiderium ineffabile, dulcedo sanctorum, suavitas angelorum et cetera huius modi . . . vgl. Vfr. 2: Romualdus, cum esset vir contemplator . . . Das Leben in der Einöde zu Pereum galt als eine „vita contemplativa" (Vfr. 2), ebenso heißt es in der Urkunde für Camaldoli 1027 (Pasqui, Documenti del città di Arezzo nr. 127): . . . fratres heremitas qui secularibus auris et sollicitudine remoti, soli divine contemplationi insistant . . .

60. VR. 14, 50.

61. Besonders ist interessant die Schilderung Bruns, die er aus eigenem Erleben von der Einöde Romualds bei Rom gibt: . . . ceperunt

Momenten überweltlichen Schauens, fast ekstatischer Erregung empfing der Einsiedler Offenbarungen Gottes, hatte ein tieferes Verständnis der Schrift und Einblicke in die Zukunft[62]. Diese psychische Exaltation fand dann physischen Ausgleich in dem Hervorbrechen von Tränenströmen, die als Gnadengabe Gottes den wirklichen Beweis des Besitzes göttlichen Geistes brachten[63].

Nur wenn man von dieser Mystik aus die Einsiedler betrachtet, wird man ihrer abstoßenden, geradezu brutalen Askese gerecht, die eben einen ethischen Wert hatte, nur Voraussetzung und Mittel der mystischen Seligkeit war[64]. Denn diese war nur zu erlangen durch Freimachen von allen sündigen Neigungen und Leidenschaften, in welche der Teufel und seine Dämonen immer wieder den Einsiedler zu verlocken suchen. Der Kampf gegen den Teufel und seine Dämonen, die in allen möglichen Formen und Gestalten den Menschen zur Sünde verleiten wollen[65], bildete daher die andere Seite des Einsiedlerlebens. Der junge Novize erhielt gerade im Kampf gegen die Dämonen Unterricht[66], da sie besonders an die Schwachen im Anfang ihres Einsiedlerlebens herantraten[67].

---

florere in illa heremo studia christianae philosophiae et, descendente Spiritu sancto, virescere fratrum ac in timore Dei folia virtutum et poma sanctitatis producere. Movet invidiam diabolus quieti servorum Dei . . . Vfr. 2.

62. VR. 31, 32, 44, 56, 65.

63. VR. 14, 16, 31, 34, 35. Ueber die Tränengnade vgl. Cass. Conl. IX 27—30; über das Verhältnis von compunctio und lacrymae Dam. opusc. XIII 12—13.

64. Am schärfsten formulierte dieses Verhältnis Cassian, Conl. I 7: „Igitur ieiunia, vigiliae, meditatio scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, qui non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem, vgl. nr. 67.

65. VR. 7, 16, 17, 33, 58, 60—63, 65—68.

66. VB. 4—5.

67. VR. 9, 16 Ende, 63.

Er mußte lernen, die guten und bösen Neigungen zu unterscheiden, denn das *Χάρισμα τῆς διακρίσεως* galt schon seit des großen Antonius Zeit (vita Antonii 38) als das notwendige Kampfmittel wie als Maßstab der Größe eines Heiligen. Aber die Dämonen und damit alle Leidenschaften waren besiegbar nur durch Loslösen von allem Weltlichen und Materiellen, von allem, was der Erhaltung des eigenen Triebes und Willens diente. Mit jeder asketischen Leistung gelangte daher der Eremit einen Schritt der Reinigung seines Herzens näher und verspürte jedes Mal ein Zunehmen göttlicher Kraft; je mehr er zur Vollkommenheit in der Askese, zur völligen Selbstabtötung schritt, um so schneller gelangte er in den beständigen Besitz des Geistes Gottes[68], der ihn zu allen Wundertaten, wie Deutung der Zukunft, Heilung von Kranken usw. befähigte[69]. Ein Wunder größer als das andere berichtet Damiani von Romuald, und seine Zeit hat ernstlich daran geglaubt; er war eben im Besitz des göttlichen Geistes wie die Apostel[70], denn der größte Asket war ja der größte Heilige.

Die ganze Lebensweise der Romualdiner war daher auf Verwerfung aller irdischen und weltlichen Dinge und auf Einschränkung aller Lebensbedürfnisse bis zur völligen Abtötung gerichtet. Beschäftigung mit politischen Fragen, die auf Welterhaltung hinzielten, war dem Einsiedler streng verpönt[71]. Die Einsiedeleien brachten schon durch ihre Lage in der

68. VR. 31 z. B.: „Ibi (Romualdus) . . . ad magnae perfectionis cumulum pietas illum divina provexit, ita ut sancto afflatus spiritu et nonnulla ventura prospiceret et multa Veteris et Novi Testamenti occulta mysteria radiis intelligentiae penetraret . . .

69. VR. 53, 55, 56, 68 u. a.

70. Die Krankenheilungen dachte man sich so, daß der Asket durch den Geist Gottes Herr über die Dämonen, über die bösen Geister wird, die alle physischen und moralischen Uebel in der Welt erregen; vgl. typisch VR. 53.

71. VR. 28: Die Eremiten, die für Herzog Boleslaw von Polen

Weltabgeschiedenheit, in Wäldern und Sümpfen, diese Weltverachtung zum Ausdruck. Besuche von Verwandten und Freunden in der Einsiedelei empfand man als Störung in der ungeteilten Hingabe an Gott[72]. Jeder Einsiedler besaß nur eine kärgliche, aus Holz erbaute Zelle, mit Fenster und Tür, meist noch ein kleines Oratorium enthaltend[73]; oft kam es vor, daß zwei Einsiedler sich in eine Zelle teilten, sei es, daß sie im Verhältnis von Lehrer und Schüler standen[74], sei es, daß gemeinsamer Gottesdienst sie verband[75]. Erprobtere Asketen gingen weit darüber hinaus Manche ließen sogar ihre Tür vermauern und lebten als Reklusen von der Welt abgeschieden wie in einem finstern Grab[76], andere wieder bauten ihre Zelle so eng, daß der Aufenthalt darin nur unter Beschwerden möglich war[77]. Während in der Zelle als Lager gewöhnlich eine Strohmatte war[78], verwarfen viele diese Bequemlichkeit und benutzten den kalten Boden als Ruhelager[79].

Die Kleidung der Romualdiner war die der Benediktiner, bezüglich der Romuald dieselbe Freiheit ließ[80] wie Benedikt[81], nur war sie wahrscheinlich weiß[82]. Die gewöhnliche Tracht bestand vermutlich aus einem leinenen

---

durch Geschenke vom Papst die Königskrone erwirken sollen, antworten ihm: „Nos in sacro ordine positi omnes, tractare nobis saecularia negotia minime licet.“ Ebenso VR. 39; Vfr. 10 (gegen den Mönch Rothulf, der für den Palastbischof Leo v. Vercelli zum Zug Ottos III. gegen Rom Geld sammelte).

72. Vfr 2, 3; VB. 1.

73. VR. 16. 31, 53, 64.

74. Vfr. 2; vgl. p. 137 nr. 43.

75. Dam. opusc. 15 c. 9.

76. VR. 64, 69.

77. VR. 34 = vit. Hilarionis c. 9.

78. VR. 22, 58.

79. VB. anonym. c. 6 = vita Hilarion. c. 5.

80. Vfr. 10, wo Johannes und Benedikt in der Einöde zu Polen sogar Laienkleidung tragen; const. Camald. v. 1085 c. 29.

81. Reg. Ben. 55.

Obergewand, welches um die Lenden durch einen Gürtel zusammengehalten wurde, und einem mit einer Kapuze versehenen Skapulier[83]. Zumeist trug man aber dazu das rauhe Cilicium, ein zottiges, aus Fellen gearbeitetes Lüstergewand, das die Haut des Körpers entsetzlich peinigte[84] und nach Cassian nur unter der Tunica getragen werden durfte[85]. Gewöhnlich ging der Eremit barfuß, nur auf Reisen bediente er sich der Schuhe[86], was rauhe Asketen auch verschmähten[87].

Die Selbstbekämpfung brachte man durch völlige Ver-

---

82. In dem c. 42 der 2. Trull. Syn. von 692 (Mansi XIX) werden jedenfalls schwarzgekleidete Eremiten als etwas Besonderes erwähnt. Da nun die Eremiten von Fonte Avellana weiße Kleidung trugen, worauf Damiani opusc. 29 c. 2 (Migne 145, 517 ss.) anspielt: Quisquis in mortificationis constitutus album vel ignobile quodlibet despicit indumentum . . ., so wird dies bei allen Romualdinerstiftungen der Fall gewesen sein; vgl. Ann. Cam. I 352 ss.

83. Ueber das leinene Obergewand, birrus (= tunica) vgl. VR. 26; Du Cange-Favre I 664; über das Untergewand, colobium, VB. 12, vita Urseoli c. 11 (p. 883), Cass. Instit. I 4; Du Cange II 412 ss.; über die Kapuze, cucullum, Vfr. 12, Cass. Inst. I 3.

84. VR. 52, VB. anonym. c. 6. Ueber das cilicium vgl. Du Cange-Favre, Glossarium mediae et infimae latinit. II, B. 27 ss.; Cass. Institut I 2, 4. Das cilicium wurde stets getragen von Antonius (c. 5) und Hilarius (c. 38), während es nach Cassian nur zeitweilig in der Fastenzeit getragen werden sollte und nicht für alle Regel war (I 2, 4). Denselben Standpunkt wie Romuald, der es oft und zu manchen Zeiten (VR. 52) allein trug, nehmen die Const. camald. von 1085 ein, c. 29: . . . Ciliciorum indumenta omnibus offerri solent, qui uti voluerint, quia in his non necessitas imponitur, sed personarum consideratur possibilitas, pleraque nimirum sunt, quae non aequaliter omnibus fiunt, quia non aequales sunt vires omnium . . .

85. Cass. Inst. I 2; vgl. VR. 25, wo Otto III. das Cilicium unter dem Purpur trug.

86. Vfr. 3 weilt der Einsiedler Benedikt barfuß in seiner Zelle und erst beim Aufbruch zur Reise sagt er: „Da mihi, — calicos et abeamus hinc"; dazu vgl. auch const. Cam. von 1085 c. 20.

87. Gemäß Cass. Inst. I 9; VR. 13, 26: „discalceati" VR. 64: omnes . . . nudis pedibus incedentes, VR. 27: nudis semper pedibus.

nachlässigung der notwendigen Körperpflege zum Ausdruck[88]. Man ließ Bart und Haare wachsen; selten gebrauchte man ein Scheermesser[89]. Romuald trug nur zwei Cilicia, die er abwechselnd durch den Regen reinigen ließ[90]. Ihre auf Selbsttötung abzielende Kasteiung zeigt sich besonders in der Bekämpfung von Hunger und Schlaf, in der Ablehnung der einfachsten und notwendigsten Lebensbedürfnisse. Um Mitternacht feierte man die Vigilienofficien[91] und fastete nach Romualds Bestimmungen die ganze Woche außer Donnerstag und Sonntag[92]. Die tägliche Speise des Einsiedlers bestand nur aus Wasser und Brot[93], das er in einem bestimmten Quan-

88. VR. 26 heißt es von den Einsiedlern von Pereum: nunc eos cerneret uno birro contentos, inclusos, discalceatos, incultos et tanta abstinentiae ariditate contritos; VR. 64.

89. VR. 52, Vfr. 13. Vorbild auch hier Hilarion (c. 10), der sich nur einmal schor; vgl. Dam. opusc. 51, 5.

90. VR. 52.

91. VR. 9.

92. Ibidem: . . . ut tunc se unusquisque eremiticae vitae ieiunium tenere cognoscat, si per hebdomadum triduanas et biduanas ieiunandum, quinta feria et Dominicis diebus olera vel quodcumque liquamem cum gratiarum actione percipiat, exceptis videlicet duabus anni quadragesimis . . . vgl. auch VR. 67. Romuald hatte zunächst nach Cassians Muster (Inst. II 21; III 9—11) die orientalische Sitte des Nichtfastens am Sonnabend und Sonntag übernommen (VR. 8), bis er auf Grund der Lektüre der vita Sylvestri auch das Sonnabendfasten einführte (VR. 9). Ueber das durch Sylvester eingeführte Sonnabendfasten spricht sich Damiani opusc. 54 und opusc. 55 c. 3 aus; an letzter Stelle heißt es z. B.: Praetera, de paschali quoque sabbato quod Dominicae resurrectionis gloriam antecedit, perspicua ratio est, quia districte debeat ieiunari . . . Romuald hatte seine frühere Sitte, am Sonnabend und Sonntag das Fasten zu mäßigen außer aus Cassian aus Pallad. histor. Lausiaca kennen gelernt, denn jedenfalls ist die Stelle VR. 8 auf c. 24 und c. 106 der histor. Laus. (Migne gr. 34, 1070 und 1213) zu beziehen. Die Erleichterung hat er dann von Sonnabend auf Donnerstag gelegt. (VR. 9.)

93. Const. camald. v. 1080 c. 11: abstinentia in hoc loco tunc dicetur, cum nihil praeter panem et aquam aut salis adiectionem edentibus ministratur. Das Brot (paximatium), das der Einsiedler täglich

tum in der Zelle sich abwog[94]; nur am Donnerstag und Sonntag nahm man im Refektorium eine Zukost von Gemüsen, Obst und Kräutern[95], eine Milderung, die aber für alle an den Quadragesimalfasten wegfiel[96]. Wein und Fleisch blieben außer in Krankheitsfällen verpönt[97]. Andere Asketen verwarfen jede Zukost[98], Brun von Querfurt fastete stets außer Sonntag[99], Romuald oft Wochen lang selbst ohne Wasser und Brot[100]. Damit nicht zufrieden erfand man allerlei Selbstpeinigungsmittel, um alle Lebensregungen zu vernichten, wie Geißelung[101], Selbstverwundung durch Dornen[102] und andere Selbstquälungsmittel. Zu erwähnen ist auch, daß man in manchen Einsiedeleien von der Hausarbeit lebte; man verfertigte Körbe, Netze, Löffel usw.[103].

Den ganzen Tag brachte der Einsiedler mit tiefem Schweigen in seiner Zelle zu; beim Schall der Horaglocke

---

aß, hatte das Gewicht von 3 Gänseeiern. VR. 8; Dam. opusc. 15, 8; const. camald. von 180 ç. 22; const. camald. von 1085 p. 549; Cass. Conl. II 19; Cass. Inst. IV 14; V 23.

94. Vgl. nr. 93.

95. VR. 57; VB. 3; const. camald. von 1080 c. 24; die Zukost hieß pulmentum und bestand meist in einer „sorbitiuncula ex herbis cum modicis pane et radicibus aliquot“.

96. VR. 9.

97. VR. 64; const. camald. v. 1080 c. 23.

98. Z. B. Const. cam. v. 1080 c. 11: „sunt quidem qui in istis duobus diebus utuntur tantum modo pane et aqua etc. . . . ebenso v. 1085 p. 544.

99. VR. 27.

100. VR. 52; VR. 8—9.

101. VR. 13, 49, 64; const. camald. 1085 c. 19 u. 35; VR. 27.

102. Ob die freiwillige Geißeldisziplin, die sogen. Selbstflagellation, bereits schon durch Romuald eingeführt ist, läßt sich nicht nachweisen; VR. 64 scheint dafür zu sprechen, auch Damiani sagt Lib. VI ep. 27 ausdrücklich: „nam et ante nos omnibus fere sanctis monasteriis haec disciplinae regula nequaquam fuit incognita, etsi adeo non frequentata.“

103. VR. 6, 26; Vfr. 28; const. cam. v. 1080 c. 32—33.

eilte er zur Officienfeier in die Kirche, um ebenso lautlos in seine Zelle wieder zurückzukehren[104]. Nur am Sonntag fand gemeinsamer Gottesdienst der Einsiedler mit Kommunion statt[105], an den sich unter Vorsitz des Priors gemeinsamer Konvent anschloß. Auch hier herrschte Schweigen; nur der Prior mahnte die Brüder zum Bekennen etwaiger Verfehlungen, die vor versammelten Brüdern mit Geißelhieben auf die nackte Haut geahndet wurden[106].

Am weitesten in der Selbstabtötung gingen die Inklusen, die in ihrer Zelle eingemauert für immer dem Leben entsagt hatten, eine Institution, die bei den Romualdinern wieder sehr in Aufnahme kam[107]. Natürlicherweise führten diese Abtötungen zur Auflösung; viele wurden krank, siegten dahin, und Brun von Querfurt schildert aus eigener Erfahrung, wie diese bleichen und abgemagerten Büßergestalten, in Felle gehüllt, mit stierem Blick, oft von brennenden Fiebern gequält, dem Tode verfielen[108].

---

104. Const. camald. v. 1080 c. 21; Dam. opusc. 15 c. 11.

105 Vfr. 2.

106. Vfr. 2; const. camald. v. 1080 c. 19: . . . omni Dominico die in capitulo convenientes praemissa exhortatione fraterna se invicem debent accusare charitative postremo communi confessione permissa verberum ictus super nuda membra suscipiunt . . .; so erzählt Brun, daß er im Convent gegeißelt worden sei, weil er gegen Romualds Willen die Abtswahl des Einsiedlers Benedikt verhinderte. (Vfr. 2 (SS. XV p. 720 lin. 2.)

107. VR. 64, 69.

108. Vfr. 2—3, VR. 16, 20, 26.

§ 13. Romualds Verhältnis zum abendländischen und morgenländischen Mönchtum.

a) Sein Verhältnis zur Regel Benedikts.

Es geht bereits aus der gegebenen Darstellung hervor, daß Romualds Eremitenreform weder im Widerspruch zur Regel Benedikts stand, noch eine Beseitigung derselben herbeiführen wollte.

Benedikt hatte seine Regel aus dem Bedürfnis heraus geschrieben, den landschweifenden, nach Willkür und ohne Leiter dahinlebenden Asketen seiner Zeit durch Zusammenschließung unter eine Regel und ein Oberhaupt entgegenzutreten. Diese Regel war von ihm nur für Anfänger und nur als Einführung in das asketische Leben bestimmt worden[1]. Ueber dem Mönchtum kannte auch er eine noch höhere Stufe der Vollkommenheit, das Anachoretentum[2], an, für das neben Väterschriften vor allem die seinen Mönchen besonders empfohlenen Schriften Cassians[3] als Norm dienen sollten[4]. Der Uebergang zu dieser höheren Stufe der Vollkommenheit sollte aber nur nach Bewährung im Kloster und mit Erlaubnis des Abtes den Reifsten und Tüchtigsten gestattet sein[5].

---

1. Reg. Ben. c. 1: Definition von coenobitae und sarabaïtae; c. 73: Regulam hanc discripsimus, ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstraremus habere etc. etc.

2. Reg. Ben. c. 1: Definition von anachoretae und c. 73.

3. Reg. Ben. c. 42.

4. Reg. Ben. c. 1 u. c. 73.

5. Besonders Reg. Ben. 73: . . . Quisquis ergo ad patriam cae-

Vergleicht man damit Romualds Reform, so hat er gewissermaßen auf Grund der in der Regel Benedikts gegebenen Ansichten über das Anachoretentum Benedikts Arbeit weitergeführt, indem er auch das bisher regellose Anachoretentum einer Regel unterwarf, da die von Benedikt für dasselbe aufgestellten Bestimmungen seinen Verfall nicht verhindert hatten. Wie Benedikt die Mönche, unterwarf er die Anachoreten einer Verfassung, d. h. er führte die drei im 1. Kap. der Regel Benedikts für eine asketische Gemeinschaft charakteristischen Prinzipien durch: Zusammenleben, Regel, Abtsleitung. Wie Benedikts Regel, so brachte Romualds Reform den Gedanken zum Ausdruck, daß die Einsiedelei die höchste Vollkommenheit biete, nur darin unterschied er sich charakteristisch von Benedikt, daß er von vornherein das Einsiedlerleben als notwendiges Ziel für jeden Mönch hinstellte, Benedikt für einige Auserwählte. In diesen beiden Punkten, in der Organisation und Betonung der absoluten Notwendigkeit des anachoretischen Ideals, führte Romuald über Benedikt hinaus, während er sich sonst mit ihm in völliger Uebereinstimmung befand. Seine Klöster beobachteten die Benediktinerregel in der Form der Cluniazensergewohnheiten, seine Einsiedeleien nach dem Schema der Benediktinerregel Cassians asketische Vorschriften, die auch Benedikt den Anachoreten vorgeschrieben hatte. Wenn Romuald durch seine organisierten Einsiedlergenossenschaften das Kloster auf die zweite Stufe herabdrückte, als bloße Vorschule im asketischen Leben betrachtete, so stand er durchaus auf dem Boden der Regel Benedikts, insofern diese nur für Anfänger der Askese bestimmt sein sollte, als höhere Stufe die Einsiedelei ansah und die Bewährung des künftigen

---

lestem, hanc minimam inchoationis regulam discriptam perfice adiuvante Christo; et tunc demum ad maiora quae supra commemoravimus doctrinae virtutumque culmina Deo protegente pervenies.

Eremiten im Kloster forderte. Die Romualdiner haben sich daher immer als Angehörige des Benediktinerordens gefühlt, was in Dokumenten stets betont wird[6].

Diese Frage nach dem Verhältnis des asketischen Standpunktes Romualds zur Regel Benedikts ist bereits früh erörtert worden, als sich eine lebhafte Opposition gegen Romualds Bestrebungen erhob; namentlich in Mönchskreisen empfand man die sich breitmachende Unterschätzung des Klosterlebens gegenüber den vom Volk höher geachteten Eremiten als eine Zurücksetzung, der man durch den Hinweis auf den Widerspruch von Romualds Reform mit der Regel Benedikts zu begegnen suchte. Wir besitzen aus diesem Kampfe zwei Dokumente, die uns bezeigen, welche Gründe man für und gegen ins Feld führte.

Eine durch ihren Verfasser, einen früheren Benediktinermönch, besonders angesehene Gegenschrift schrieb der Erzbischof Leo von Ravenna im Jahre 999[7], als ihn ein Mönch Durans, der mit mehreren Genossen und sogar einem noch jungen Conversen aus dem Kloster ohne Erlaubnis des Abtes in die Einöde gegangen war, um ein Urteil über seinen Schritt gebeten hatte[8]. Wenn

---

6. Die Abtwahl in der Kloster- und Einsiedlergenossenschaft von S. Solutore bei Turin, die Romualds Schüler, Erzbischof Johannes von Ravenna, gegründet hatte, soll geschehen ... sicuti in regula patris Benedicti habetur. (M. H. P. II 95.) Die Abtei und Einsiedelei Biforco wird Romuald mit der Bestimmung übergeben ... camque permanere in provisu et disciplina eiusdem venerabilis viri domni Romualdi suorumquc se successorum in ipso eremo persistentium ...ipsa tamen provisio et disciplina contra regulam beati Benedicti non fiat ... (DH. II 463).

7. Gedruckt bei Ughelli II 355 ss.; Mabillon, Ann. V 870 ss.; Ann. Cam. I nr. 62, 149 ss.; nach letzterer citieren wir.

8. Wahrscheinlich ist dieser Durans zu identifizieren mit dem Mönch Durans, der zu Adalbert bei seinem Aufenthalt in Ravenna in Beziehung trat und von Brun als ein „cautus Dei servus“ bezeichnet wird (Brun vita Adalberti c. 17—SS. IV 604). Ungewiß bleibt, welchem Ravennatischen Kloster sie angehörten und wo sie ihre Einsiedelei

der Erzbischof das Eremitentum des Durans und seiner Genossen als einen Bruch ihres Gelübdes verurteilte[9], so befand sich auch Romuald mit ihm im Einklang, der den Uebergang zur Einsiedelei ja an Bewährung im Kloster, Erlaubnis des Abtes und weitere Unterwerfung unter die Einsiedlerregel knüpfte. Sieht man aber von diesem Punkt ab, so ist die Schrift eine entschiedene Ablehnung des Eremitentums überhaupt[10]. Gibt der Erzbischof, ein früherer Benediktiner, auch theoretisch die in c. 1 und c. 73 der Regel Benedikts aufgestellte Tatsache zu, daß ein Mönch nach völliger Erfüllung seiner Klosterpflichten zu Größerem übergehen könne[11], so hält er praktisch diese Möglichkeit einfach für ausgeschlossen. Er bekämpft daher prinzipiell die Eremiten, 1. weil sie ja garnicht die vielen und schweren Pflichten des Mönches erfüllt hätten[12], um nach Benedikt das Recht zu haben, nach Höherem zu streben; 2. weil sie durch ihren

---

hatten; jedenfalls war es nicht Pereum, wohin sie sich zurückzogen denn hier wurde niemand ohne Erlaubnis des Abtes aufgenommen; auch trifft auf Pereum die vom Erzbischof ihnen vorgeworfene willkürliche Lebensweise nicht zu (p. 153). Ebensowenig ist die Annahme zu beweisen (Ann. Cam. I 233), daß Durans und seine Genossen dem Apollinariskloster in Klasse angehörten; äußerer Anlaß für die Schrift war sicherlich die in und um Ravenna durch Romuald herbeigeführte Begeisterung für das Anachoretentum; vgl. dazu p. 150 ss., 155 ss.

9. Ibid. p. 152/153.

10. Anders Mabillon, Ann. IV 127.

11. p. 152/153: Nam si ista (d. i. die Gelübde der Regula) . . . perfecte complesti et ad maiora te vis excedere (vgl. Reg. Ben. 73) . . . adhibe consilium abbatis et fratrum et cum eorum consilio et licentia, immo et obedientia, et eorum orationibus incipe, et cum caritate et pace perfice: ut si corpus separaveris abeis, mente tamen et amore cum eis perseveres: quatenus et iuxta promissionem tuam stabilitatem teneas, ne vagantibus discurrere videaris . . .

12. p. 150: sed ista tres considera, quis aliquando facere et adimplere potuit? Confundantur stulti, sileant, reprehendant se, qui putant maiora facere, cum ista, ut credo, nullus adimplebit nisi ipse beatus aut quis similis Benedicto fuit . . .

Schritt die Regel verachteten[13], deren Aufgaben selbst für den Tüchtigsten nicht zu gering seien[14]; 3. weil die Nähe Schwacher im Kloster keinen Grund zum Aufsuchen der Einsiedelei bilde, vielmehr ihre geduldige Behandlung die Tugend des Mönches ausmache[15]. Der Uebergang zur Einsiedelei führe deshalb stets zum Bruch der Regel, da die drei Gelübde überhaupt nur in der Klostergemeinschaft verwirklicht werden könnten[16].

Ein Beweis, daß das Eremitentum im Widerspruch zu Regel Benedikts stehe, ist in dieser Schrift keineswegs erbracht worden, da ihre sämtlichen Folgerungen auf dem Postulat beruhen, daß ein Mönch nie zur völligen Erfüllung der Regel und damit nie zum Uebergang zu einer höheren Stufe gelangen könne. Viel wichtiger für uns ist ein Brief aus der Feder von Romualds Biographen und Bewundrer Petrus Damiani[17], da er den Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung erbringt, daß Romuald sich durchaus in Uebereinstimmung mit der Regel Benedikts wußte. Damiani weist hier den Vorwurf eines Abtes zurück, daß von ihm gegen die Regel Benedikts (c. 61) Mönche aus dessen Kloster in

---

13. p. 153: Quoniam valde cavendum est, qui promittit b. Benedicti regulam et postea (als Eremit) superbiendo contemnit . . . p. 150 . . . Certe quamvis parva tibi videateur beati Benedicti regula, non parva beato Gregorio apparebat . . .

14. p. 151.

15. p. 151—152: . . Haec est spes electorum qui malos non fugiendo, sed patiendo tolerant . . .

16. p. 153: ab eius praeceptis (s. Benedicti) noli discedere, non te seducat diabolus, ut maiora facias (Reg. Ben. c. 73): quia dico tibi et veraciter dico, si nudus pedibus incedas et parva tunica vestiaris aequarisque pauperibus in silva ieiunando, per nares te in ligno suspendas, similis Benedicto non eris nec illa tria capitula, quae ediximus implebis, quoniam ipse Benedictus in Regula scripsit: „Officina ubi haec operantur claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione.“

17. Petr. Dam. epist. Lib. VI ep. 12 (Migne 144, 392 ss.).

seiner Einsiedelei aufgenommen worden seien, da Benedikt sich mit seinen Bestimmungen nur an Mönche, nicht an Eremiten gewandt habe, eine Bestimmung also, die den Uebertritt eines Mönches in die Einsiedelei verbiete, von Benedikt garnicht gegeben sein könne[18]. Vielmehr habe Benedikt die Einsiedelei als die Stufe der Höheren und Erprobteren bezeichnet und den Eintritt des Mönches gradezu befürwortet und angepriesen[19], nur müsse der Mönch im Kloster für die Einsiedelei in allem vorbereitet sein. Daher könne der Mönch, der die wahre Vollkommenheit suche, im Kloster nur eine Uebergangs- und Vorbereitungszeit für die Einsiedelei erblicken. Das Kloster könne nur der Anfang, nicht das Ende seiner Laufbahn sein, genau so wie die Priesterweihe erst zu allen Stufen der Hierarchie den Weg bahne und der Unterricht beim Magister nur Mittel zum Zweck sei[20]. Zur Bekräftigung seiner Ansicht stützt er sich auf das letzte Kapitel der Regel, wo Benedikt bescheiden bekannt habe, daß dieselbe nur für Anfänger geschrieben sei, für die nach wahrer Vollkommenheit Strebenden aber auf die Einsiedelei verwiesen habe[21].

Da Damiani sich als Schüler Romualds fühlte, gibt uns seine Schrift einen Anhalt, wie Romuald selbst über sein Verhältnis zur Regel Benedikts gedacht hat.

---

18. Ibid. p. 392.

19. Ibid p. 393 . . . „Ex quibus utique (Reg. Ben. 1 u. 73) manifeste colligitur quia doctor almificus de monasterio fratrem quemlibet ad eremum conscendere non modo non prohibuit, verum insuper monuit et docuit, insuper etiam quibusdam persuasionibus incitavit . . .

20. Vgl. p. 125 nr. 2.

21. Damiani schließt aus ihr: vides igitur quia doctor insignis in monasterio quidem constituit bonae conversationis initium, sed post ad sublimioris vitae in sancta religione provocat institutum (p. 394) . . . cum ipsa coenobitarum regula perfectionem se non habere perhibeat, sed volentem perfici ad eremi instituta patenter transmittat (p. 394) . . .; vgl. besonders p. 396.

b) Sein Verhältnis zu den Erneuerern der Regel Benedikts, den Cluniazensern.

Wie mit der Regel Benedikts, fühlte sich Romuald auch durchaus im Einklang mit ihren Erneuerern, den Cluniazensern. Durch Guarin und in Cusan war er mit den Zielen der Reformbewegungs bekannt gemacht worden. Natürlicherweise mußte ihn sein asketischer Standpunkt dazu führen, dem Kloster und der Kirche eine rein religiöse Aufgabe zuzuweisen und ihnen durch Befreiung von jeder Art weltlichen Einflusses und jeder weltlichen Verbindung die Durchführung dieser Aufgabe zu ermöglichen. Wie er deshalb in seinen Klöstern die Cluniazenserprinzipien wie freie Abtswahl, Immunität etc. durchführte, ist bereits gezeigt worden. Hier handelt es sich noch um Hervorhebung der Tatsache, daß von Romuald auch die andere Seite der cluniazensischen Reformbewegung, die Reform der Kirche, durch Herstellung der kanon. Gesetzgebung leidenschaftlich betrieben worden ist. Nach Damianis Aussage, die ein Zeitgenosse bestätigt, war es Romuald, der zum ersten Mal in Italien den Kampf gegen die Simonie und den Nikolaitismus aufnahm[22], denn bis auf seine Zeit

22. VR. 35: . . . Inter ceteros autem praecipue saeculares clericos qui per pecuniam ordinati fuerant durissima serveritate corripiebat et eos nisi ordinem sponte desererent, omnino damnabiles et haereticos asserebat. Qui novam rem audientes occidere illum moliti sunt. Per totam namque illam monarchiam usque ad Romualdi tempora vulgata consuetudine, vix quisquam noverat Simoniacam haeresim esse peccatum. Qui dicit eis: Canonum mihi libros afferte, et utrum vera sit quae dico vestris attestantibus paginis comprobate; desgl. VR. 41. Eine bisher unbeachtete Bestätigung dieser Nachricht gibt Prolog. Consuetud. Farfens. (Albers 1, 2.). Voigt, Brun p. 249 nr. 283, der die Richtigkeit von „Damianis“ Angabe bestreitet, hat nur teilweise Recht. Nach Vfr. 1 hatte Romualds Schüler Benedikt von dem Bischof Alfanus von Benevent für Geld die Priesterweihe erhalten und später (per congruam poenitentiam ipse post satis fecit) diese als

war der Kauf und Verkauf der geistlichen Stellen, die Heirat der Priester allgemein verbreitete Sitte, was auch die an einer anderen Stelle dargelegten Verhältnisse von Ravenna, die für die italienischen Verhältnisse überhaupt typisch sind, beweisen; besonders gegen den für die Klöster so überaus verhängnisvollen Verkauf der Abtsstellen an Laien scheint sein Wirken von großem Einfluß gewesen zu sein[23], denn es ist zweifellos auf seine Thätigkeit zurückzuführen, wenn Romualds großer Gönner, Markgraf Hugo von Tuscien, ausdrücklich in der Gründungsurkunde des Klosters St. Michele di Marturi, das Romualds Schüler Bononius als Abt erhielt, eine derartige simonistische Wahl verbietet[24].

Mit seiner Erneuerung der alten Kirchengesetze hängt auch seine Reform der Kanonikate zusammen, für die Romuald zum ersten Mal wieder in energischer Weise eingetreten ist[25]. Die Kanonikate, in denen die Kleriker in gemeinsamer Wohnung und von gemeinsamem Eigentum ausschließlich der gottesdienstlichen Tätigkeit lebten, hatten

---

Sünde erkannte Tat durch entsprechende Sühne wieder gut gemacht. Nach Voigt soll dies vor seinem Zusammentreffen mit Romuald gewesen sein. Dieser Schluß ist aber nicht berechtigt, denn die Partikel „post" läßt sich auch auf die Zeit nach seinem Klerikat, als er bereits Romualdiner war, beziehen. Das Zeugnis eines solchen im Simoniekampf stehenden Mannes wie Damiani verdient Anerkennung, zumal der Prolog der Farfeser Gewohnheiten es bestätigt. Selbstverständlich hat es auch vor Romuald Männer gegeben, die gegen diese Entwicklung Front machten, aber von den Romualdinern ist zum ersten Mal energisch der Kampf aufgenommen worden; vgl. auch das Vorgehen des Romualdinerschülers Johann Gualbertus in Toscana (Vit. Joh. Gualb. c. 9 bei Mabillon VI 2, 270).

23. VR. 41.

24. . . . In ordinatione . . . abbatis . . . observare decerno, ut nullus ibi abbas, nisi canonice et regulariter ordinatur· Quod si forte indignus quod absit vel interventu pecunie esset per simoniacam heresim promotus fuerit, mox sine mora deiciatur . . . Ann. Cam. I nr. 60 : 998 Juli 25.

25. VR. 35.

die Unterordnung unter die Kanonikerregel längst aufgegeben, und in ganz Italien lassen sich fast von jedem Kanonikat Spuren des tiefsten Verfalls nachweisen[26]. Romuald hat gerade hier durch Wiedereinführung der Kanonikerregel durchgreifenden Wandel geschafft.

Trotzdem also Romuald sich mit den Cluniazensern in seiner Stellung zur Reform der Kirchen und Klöster eins wußte, so waren ihre Ziele doch durchaus verschieden. Die Cluniazenser suchten durch Befreiung der Kirche von der Welt je länger, je mehr die Herrschaft der Kirche in und über die Welt. Deshalb ging auch die Entwicklung der cluniazensischen Bewegung schließlich in kirchenpolitische Bahnen über; die Mönche verkehrten an den Höfen der Fürsten, auf den Reichsversammlungen und Synoden. Ihre ganze Bewegung war von Anfang an praktisch-real, frei von allen Extremen. Deshalb ihre Abneigung gegenüber allem Ueberschwang der Askese und ihre Bestrebungen zur Begründung einer kirchlich bestimmten Kultur. Ganz anders die Romualdiner, die von vornherein ohne Kompromiß das religiöse Fazit mittelalterlicher Weltbetrachtung zogen: das religiöse Leben wächst in dem Grade, in dem es sich von allem Materiellen loslöst. Mit Fanatismus führte man diese Erkenntnis durch, indem man auf Vernichtung von allem drang, was auf Erhaltung des Körpers und der Welt überhaupt ausging. Daher die Loslösung von aller menschlichen Gemeinschaft, die Strenge ihrer Askese, die Verwerfung aller politischen Tätigkeit, die Bekämpfung aller Kultur überhaupt. Es war für Romuald selbst keine Utopie, sondern der enthusiastische Wunsch seines religiösen Fanatismus, daß die Verwirklichung seines asketischen Ideals zur Verwandlung der ganzen Welt in eine Einöde und damit zur Aufhebung

26. Vgl. Dresdener p. 107 ss.; typisch für die Kanonikatszustände ist die Kapitelchronik der Kanoniker von St. Donat und St. Stephan zu Arezzo (N. A. V (1880), p. 443 ss.).

alles Lebens überhaupt führe[27]. Das alles Beherrschende war die Mystik. Eben deshalb hatte ihre Beteiligung an der Reform rein religiöse Motive, insofern durch die Loslösung der Kirchen und Klöster von der Welt eine Annäherung an ihre religiösen Aufgaben möglich wurde. Die Stellung der einzelnen Vertreter der Cluniazenserbewegung zu Romuald ist daher eine ganz verschiedene gewesen. Während Guarin und Wilhelm von St. Bénigne in Dijon eng mit Romuald befreundet waren, ist er von anderen sogar bekämpft worden.

c) Sein Verhältnis zu dem griechisch-orientalischen Mönchtum.

Den größten Einfluß bei seiner Eremitenreform, besonders nach der Seite der Organisation, hat Romuald durch das griechische Mönchtum empfangen. Der Grund für diese bedeutsame Beeinflussung ist darin zu suchen, daß 1. das anachoretische Ideal der vita Antonii, dem Romuald zugetan war, von Anfang an im griechischen Mönchtum lebendig geblieben war[28] und daß 2. das asketische Ideal der vita Antonii, das Anachoretentum, und das des Basilius, das Koenobitentum, hier bereits eine konkrete Ausgestaltung in verfassungsmäßiger Form erhalten hatte, die Romuald suchte.

Das in der vita Antonii für alle als Norm aufgestellte Ideal des Anachoretentums hatte zwar im Orient allgemeine Anerkennung und Verbreitung gefunden, durch Basilius aber eindrucksvollen Widerspruch in der Begründung erfahren, daß Gottes und Nächstenliebe nur im Kloster ausgeübt werden könne. Dieses energische Eintreten für das Koenobitentum gegenüber dem Anachoretentum hatte im 5.—6. Jahr-

---

27. VR. 37.

28. Ueber die Entwicklung des asketischen Ideals der Vita Antonii im griechischen Mönchtum vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum, Leipzig 1898 p. 138 ss.

hundert zu einem Ausgleich geführt, indem beide Formen des asketischen Lebens miteinander in organische Verbindung gesetzt wurden. Diese Reorganisation war besonders durch den großen Asketen Euthymius (377 473) und seine Schüler wie den hl. Sabas († 532) und Theodosius († 510) gefördert worden[29], die die griechischen Mönche des 10. Jahrhunderts d. h. zu Romualds Zeit neben dem hl. Antonius und Hilarion als Vorbilder in der asketischen Lebensweise feierten[30].

Romuald stand vor dem gleichen Problem wie das griechische Mönchtum des 5./6. Jahrhunderts. Galt es damals einen Ausgleich zwischen dem durch Basilius verteidigten Koenobitentum und dem weit verbreiteten Anachoretentum zu vollziehen, so wollte Romuald eine Organisation des Anachoretentums versuchen unbeschadet der bestehenden Klöster des hl. Benedikt. So ist es ohne weiteres verständlich, daß er die Biographien dieser großen Reformatoren als Maßstab für seine Reform benutzte. Vergleicht man daher die von ihm gefundene Lösung, so müßte man ihn für einen Schüler des griechischen Mönchtums halten, würden Damiani und Brun nicht ausdrücklich betonen, daß er seine Ausbildung in Cusan und durch Cassian, nicht aber in Unteritalien und durch die Griechen erfuhr.

Romuald hat jedoch Cassian eben nur hinsichtlich seiner asketischen Ideale zum Vorbild genommen, denn dieselben entstammen der vita Antonii[31] und sind ebenso im griechi-

---

29. Vgl. Holl p. 170 ss. Ihre Biographien sind verfaßt von Kyrill von Skythopolis († 557), aus denen nach folgenden Ausgaben zitiert wird 1. vita Euthymii, Analecta graeca. Congregationis S. Mauri, Paris 1688 I 1—99, 2. vita Sabae, Cotelerius ecclesiae graecae monumenta, Paris 1886 III 220—376, 3. vita Theodosii, Usener, Der heilige Theodosius, Leipzig 1890, 103—113 Ueber diese drei Asketen vgl. Handbuch der Kirchengeschichte von G. Krüger I §§ 35, 6 und 42, 9 und 14.

30. Vgl. nr. 35.

31. Cass. Collat. II 2, 6; XIII 4; XVIII 5—6; XXIV 11—12. Inst. V 4.

schen Mönchtum des 10. Jahrhunderts nachweisbar[32], keineswegs ist aber von Romuald eine Wiedererneuerung des griechischen Mönchtums des 4. Jahrhunderts auf Grund von Cassian nach Seite der damaligen Verfassung beabsichtigt gewesen. Vielmehr wird hier gezeigt werden. daß die von ihm gesuchte Lösung des Verfassungsproblems die der großen griechischen Asketen des 6 Jahrhunderts ist und daß er auch dem gleichzeitigen griechischen Mönchtum wichtige Einrichtungen und Gewohnheiten entnahm: denn daß er seine Reform nicht nur nach den Biographien dieser Asketen gestaltet haben kann, ergibt sich ja schon daraus, daß weder Sabas noch Theodosius das Laienbrüdertum kennen, das sich erst seit den Bilderstreitigkeiten heraus gebildet hatte und das Romuald dem gleichzeitigen griechischen Mönchtum entlehnte, als er mit ihm in Italien bekannt wurde.

Solange er eben in Cusan war, hat er nur auf indirektem Wege das griechische Mönchtum näher studiert. und zwar durch Lektüre der Biographien der Reorganisatoren des griechischen Koenobitentums und Anachoretentums wie des hl. Euthymius, des hl. Sabas u. a.[33]; sie müssen aber bereits damals auf die Gestaltung seiner Reform stark eingewirkt haben[34]. Dieser Einfluß wurde naturgemäß noch stärker, als er in Italien in persönliche Berührung mit dem griechischen Mönchtum trat, und diese Berührung wurde um so leichter

32. Vita Nili § 2.

33. Ein direkter Nachweis für die Benutzung der Schriften des Kyrill läßt sich nicht führen, ergibt sich aber aus der Uebernahme der Institution der Xenodochien und der dort geschilderten Beichtpraxis. Wie populär die Schriften des Kyrill gerade in Eremitenkreisen waren, geht aus dem Brief des Erzbischofs Leo von Ravenna vom Jahre 999 hervor, der sich auf vita Sabae p. 228 und vita Euthymii p. 68 beruft zum Beweis dafür, daß der Eremit vorher im Kloster ausgebildet sein müsse. Ann. Cam I nr. 62 p. 154.

34. Denn nach VR. 11 hat Romuald bereits in Gallien die griech. Beichtpraxis geübt.

herbeigeführt, als die griechischen Mönche Italiens genau wie Romuald in Cusan den hl. Antonius, den hl. Hilarion, den hl. Sabas und andere bedeutende griechische Asketen als Vorbilder für das asketische Leben benutzten[35].

Das griechische Mönchtum war in den der griechischen Herrschaft noch untertanen Gebieten Calabriens und Apuliens weit verbreitet, die Zahl ihrer Klöster und Einsiedeleien außerordentlich groß[36]; infolge der fortwährenden Raubzüge der sizilischen Araber fand seit der Mitte des 10. Jahrhunderts ein anhaltender Vorstoß der griechischen Mönche nach Mittelitalien statt[37], der zur Gründung von griechischen Klöstern und Einsiedeleien auf lateinischem Gebiet und somit zur Berührung und gegenseitigem Verkehr des griechischen und benediktinischen Mönchtums führte. So hatte der hl. Nilus von Rossano[38], der bedeutenste und einflußreichste der griechischen Asketen, gewissermaßen das Gegenstück Romualds in Süditalien, auf der Flucht vor den Sarrazenen sich auf römischem Gebiet in der Nähe von Capua angesiedelt[39]; auf casinatischem Boden gründete er ein Kloster St. Michael in Valleluca[40], wo selbst Abendländer wie der hl. Adalbert

---

35. Vita Nili § 2: Ἠγάπα γὰρ ἀεὶ τῶν ἁγίων πατέρων τοὺς βίους ἐκ νεόθητος αὐτοῦ, Ἀντωνίου φημὶ δή, Σάββα τε καὶ Ἱλαρίωνος.

36. Ueber die griech. Einflüsse in Italien, besonders des Mönchtums, vgl. Ch. Diehl, L'art byzantin dans l'Italie méridionale. Paris 1904. J. Gay, L'Italie méridionale et l'empire Byzantin. Paris 1904. Zampélios, Ἰταλο-ελληνικά. Athen 1865 und Βυζαντιναὶ μελέται. 1858. Schlumberger, l'Epopée byzantine. Paris 1896—1900; Uebersichten über die italischen griech. Klöster bei Diehl, l'art byzantine p. 112 und E. Aar, Gli studi storici in Terra d'Otranto. Florence 1868, p. 145 note 174/175. Gay, L'Italie Méridionale p. 254 ss.

37. Gay p. 376 ss.

38 Die vita Nili, die zu den besten griech. Biographien des 10. Jahrhunderts gehört, ediert Migne, Patrolog. Graeca 120.

39. Vita Nili § 72.

40. Vita Nili § 73 ss.

um Aufnahme baten[41]. In Monte Cassino war er von dem frommen Abt Aligernus feierlich empfangen worden; auf seine Bitten hin sang er mit seinen griechischen Mönchen in ihrer Sprache einen liturgischen Hymnus auf den hl. Benedikt[42]. Die Begeisterung für das griechische Mönchtum war in Monte Cassino außerordentlich groß; 986 verließ der Mönch Johannes das Kloster, um in den Klöstern am Sinai und Athos griechische Mönchsdisziplin zu studieren[43]; als er 997 Abt geworden war, entstand in der Nähe von Monte Cassino ein griechisches Kloster zu Pontecorvo[44]. Hiermit läßt sich schon eine Berührung zwischen Romuald und dem griechischen Mönchtum feststellen. Seit 988 lebte Johannes Gradenigo in seiner bei Monte Cassino gegründeten Einsiedlerkolonie, die in engem Zusammenhang mit dem Kloster stand, denn 997 trat der Abt Johannes mit fünf Mönchen in dieselbe ein[45]. Von Dezember 999 bis Herbst 1000 hat sich Romuald in der Einsiedlerkolonie seines Schülers Johann Gradenigo aufgehalten[46].

Im Kloster St. Alessio und St. Bonifacio zu Rom verkehrten benediktinische und griechische Mönche und veranstalteten gemeinsame religiöse und asketische Uebungen[47]. 998 trat hier Brun von Querfurt, der Kaplan Ottos III., ein[48], der sich 1001 Romuald anschloß und später in seiner Einsiedelei zu Pereum lebte[49]; vielleicht ist Romuald selbst während seines Aufenthaltes in Rom in St. Bonifacio gewesen, zweifellos hat er aber durch seinen Schüler Brun zu den griechischen Mönchen Beziehungen gehabt. Diese Hochschätzung des

---

41. Joh. Canap. V. S. Alberti c. 15.
42. Vgl. nr. 40.
43. Leo Ost. II c. 22.
44. Gattola I 293.
45. Leo Ost. II c. 20.
46. Vgl. p. 67 ss. u. § 15, 3.
47. Brun, V. S. Alberti c. 17.
48. Voigt, Brun p. 233 ss. (nr. 217).
49. Vgl. § 15.

griechischen Mönchtums, von dem der Biograph des hl. Adalbert eine begeisterte Schilderung entwirft[50] und deren Einflüsse sich in den Schriften Bruns bemerkbar machen[51], hing überhaupt mit der von dem griechisch erzogenen Kaiser Otto III. geteilten Vorliebe für griechisches Wesen zusammen, das am Hof und in der Verwaltung uneingeschränkt Eingang fand[52]. So hatte der Kaiser selbst zur Zeit der Kaiserin Theophanu einen griechischen Mönch Gregorius in seiner Umgebung, der dann bei Aachen ein griechisches Kloster gründete[53], suchte selbst den hl. Nilus in seiner Einsiedlerkolonie zu Serperi bei Gaeta auf[54], der sich hierher von Valleluca zurückgezogen hatte. Ueberall finden wir griechische Mönche und Eremiten. Der griechische Eremit Symeon durchzog Italien, Frankreich, England[55]. Bischof Godehard von Hildesheim ließ sogar für diese umherziehenden griechischen Mönche ein Hospiz bauen[56], die wir ebenso beim Bischof Meinwerk von Paderborn nachweisen können[57]. Nach St. Bénigne in Dijon kamen griechische Mönche und Bischöfe, um unter dem mit Romuald befreundeten Abt Wilhelm Askese zu treiben[58], während andrerseits Mönche

---

50. Canap. V. S. Adalb. c. 15.

51. Voigt, Brun p. 219 ss. (nr. 183).

52. Thietmar Chronic. IV 29; Vfr. 7. Schlumberger, l'Epopée. I. a. a. O.

53. Vitae Gregorii (SS. XV 1187 ss).

54. Vita S. Nili §§ 72, 86, 91.

55 V. S. Symeonis (Mab. AA. SS. VI 1.

56. Wolfheri vita Godeh. c. 20 (SS. XI 207).

57. Vita Meinwerci episc. (SS. XII 139).

58. Chron. S. Benigni p. 152 (ed. Bougaud): . . . alter quoque episcopus Barnabas vocatus, genere g r e c u s, in hoc monasterio sub eius magisterio plurimis annis est conversatus . . . abbates etiam perplures ex diversis partibus venientes sponte se ipsi subiaciebant obedire parati, inter quos fuerunt abbas Joannes dictus C a p u a n u s . . . Im Necrolog. S. Benigni (Montfaucon, Bibliotheca biblioth. manuscr. nova. II 160/165, 1739) werden genannt: XVI. kal. April. Depositio Domni Wilhelmi L a c e d e m o n i e n s i s episcopi. Idib. Dec. De-

und Aebte des Benediktinerordens in die Klöster am Athos und am Sinai wanderten, um hier jahrelang die griechischen Gebräuche zu studieren[59]. Ueberhaupt machten die zahlreichen Wallfahrten nach Palästina und nach dem Sinai das abendländische Mönchtum mit den griechischen Kirchen- und Klostergebräuchen bekannt. Die Klöster Palästinas besaßen im Abendland reichen Grundbesitz[60]; jedes Jahr kamen griechische Mönche vom Sinaikloster nach Rouen, um für ihr Kloster Almosen zu sammeln[61]. An diesem lebhaften Verkehr zwischen dem abendländischen und morgenländischen Mönchtum[62] haben sich auch die Romualdiner beteiligt. So hat Romualds Schüler Bononius lange Jahre im Sinaikloster griechische Askese studiert[63] und nach seiner Rückkehr nach Italien diese gewonnenen Erkenntnisse bei der Gründung seiner Einsiedlerkolonie von Locedia praktisch verwertet[64]. Wie eng sich Romuald und seine Anhänger mit dem griechischen Mönchtum verwandt wußten, beweist am besten der Umstand, daß derselbe Bononius seine Einsiedlergenossenschaften mit griechischen Mönchen aus dem Sinaikloster besetzte[65].

Wie gesagt, mußte der Einfluß des griechischen Mönchtums auf Romuald deshalb so stark und andauernd sein, weil beide auf dasselbe asketische Ideal zurückgingen, auf

---

positio D. Johannis Archiepiscopi Corinthiensis et huius ecclesiae monachus.

59. Leo Ost. II c. 22; VB. 16.

60. Vgl. p. 101 s.

61. Rod. Glab. I c. 5 (SS. VII 58).

62. Ueber die Beziehungen zwischen Abendland und Orient, namentlich dem hl. Land in dieser Zeit, vgl. die eingehende Darstellung bei L. Bréhier, L'église et l'orient au moyen âge. Les croisades. (Bibliothèque de l'enseignement de l'hist. ècclés. Bd. 11). Paris 1907 p. 29 ss.

63. VB. 16—17.

64. VB. 20.

65 VB. 17.

das asketische Ideal der vita Antonii; denn das in den Schriften Cassians beschriebene Mönchtum des 4. Jahrhunderts, das Romuald erneuern wollte, hatte ebenso wie das griechische Mönchtum des 10. Jahrhunderts die Verwirklichung der in der vita Antonii niedergelegten asketischen religiösen Ideen zum Ziel. Solange er in Cusan war, kannte er das griechische Mönchtum nur aus Cassian und Cyrill von Skythopolis. Als er aber selbst und durch seine Schüler Bononius, Johannes Gradenigo, Brun von Querfurt u. a. in persönliche Berührung mit dem griechischen Mönchtum trat und die Gleichheit der asketischen Bestrebungen erkannte, übernahm er aus ihm diejenigen Institutionen und Gebräuche, die seit Cassian und Cyrill Fortbildungen erfahren hatten: die griechische Beichtpraxis und das griechische Laienbrüdertum.

Auf eine genau durchgeführte Parallele zum Beweis für die Gleichheit des asketischen Ideals Romualds und des gleichzeitigen griechischen Mönchtums können wir verzichten, da sie sich aus einer Gegenüberstellung der vita Antonii und der vita Romualdi von selbst ergibt[66]; hier kommt es zunächst nur darauf an, die für das gesamte griechische Mönchtum charakteristischen Grundgedanken hervorzuheben, die zu seiner auch von Romuald übernommenen und im Abendland verbreiteten seelsorgerischen Tätigkeit führten.

Die religiös-asketischen Anschauungen des gleichzeitigen griechischen Mönchtums[67] bewegen sich wie bei Romuald um die beiden Pole: Askese und Mystik, die sich beide wie

---

66. Ueber die Lektüre der vita Antonii in Romualds Niederlassungen vgl. VB. 6; dazu p. 122 nr. 121 und p. 131 nr. 21—22.

67. Ueber die Entwicklung des asketischen Ideals der vita Antonii im griechischen Mönchtum bis zur Zeit Symeons des neuen Theologen († 1041/42) vgl. die eingehenden Untersuchungen bei Holl p. 36 ss., 138 ss.; hier finden sich die Belege für die hier kurz skizzierten Grundgedanken.

Mittel zum Zweck verhalten. Das Ziel des Asketen war zur Zeit der Entstehung der vita Antonii (4. Jahrhundert) wie zur Zeit Symeons des neuen Theologen (965—1042) die Seeligkeit, nur durch Freimachen von allen Leidenschaften und Lastern erreichbar, woran die Dämonen den Menschen in allerlei Spukgestalten hindern wollen. Der Kampf gegen die Dämonen und die von ihnen geweckten sündigen Neigungen geschah durch Askese, d. h. durch Loslösung von allem Materiellen, von der Welt, von Besitz, durch Fasten, Nachtwachen, Versenkung in die hl. Schrift u. a.. Mit dem durch Askese herbeigeführten sittlichen Fortschritt trat beim Asketen religiöses Wachstum ein nach dem Grundsatz, daß alle asketischen Leistungen Offenbarungen Gottes zur Folge haben. So entsprach der negativen Seite des Anachoretentums die positive, daß der Asket mit der fortwährenden Ueberwindung des Bösen ein Zunehmen geistlicher Kraft verspürte und seine Seele in ekstatischen Zuständen zum mystischen Erleben Gottes gelangte und mit ihm eins wurde. Genau wie Romuald war daher dem griechischen Asketen kraft göttlicher Erleuchtung ein tieferes Schriftverständnis, ein Einblick in die Zukunft und alle Lebensrätsel verstattet. Der Mönch kam in den dauernden Besitz des Geistes Gottes und war so zu allen Wundern, Krankenheilungen etc. befähigt, da er durch den Geist Gottes Herr über die Dämonen war, die die Uebel in der Welt erzeugen. Tatsächlich war die Ueberzeugung allgemein, daß in den Asketen der Geist und die Kraft der Apostel uneingeschränkt fortlebte[68]. Daher schrieb man auch nur den Mönchen als den alleinigen Trägern göttlichen Geistes das Recht der Binde- und Lösegewalt über die Sünden der Menschen zu, das der Herr den Aposteln übertragen hatte. Die Mönche waren gerade zu dieser seelsorgerischen Betätigung geeignet, da sie im Besitz der höchsten göttlichen Gnadengabe, des *χάρισμα τῆς*

---

68. Holl p. 183 ss.

διακρίσεως, der Gabe der Geisterscheidung[69], waren, die sie im Kampf gegen die Dämonen brauchten; darum galt der Mönch als der berufene Ratgeber für die Angefochtenen; er war allein imstande, die Gedanken der Menschen richtig zu beurteilen und für die Bekämpfung der Sünden die rechten Mittel anzugeben[70].

Die offizielle Kirche hatte nun durch ihre veraltete Unterscheidung nur den Todsünden durch öffentliche Buße Vergebung zugesichert, dagegen den gewöhnlichen, alltäglichen Sünden keine Beachtung geschenkt, was zuerst im Mönchtum geschah. So hatte Basilius in den Klöstern die Beichtpflicht dieser geheimen Sünden eingeführt, und diese in den Klöstern übliche Privatbeichte hatte sich allmählich auch auf die Laien ausgedehnt, so daß sich unter ihnen eine Beichtsitte ausbildete. Da man aber die alte Forderung des Origines, daß die Bußgewalt, die Macht Sünden zu vergeben und zu behalten, an den Besitz des Geistes gebunden sei, allein in den Mönchen als den alleinigen Trägern des apostolischen Charisma erfüllt sah, so wandte man sich an diese[71]. So wurden sie, die geistlichen Berater, die *ἄνδρες πνευματικοί*, denen man seinen Seelenzustand anvertraute und geistlichen Zuspruch oder Lösung von der Sünde durch Leistung eines Bußwerkes erwartete. Diese Sitte war zur Zeit Romualds im griechischen Mönchtum, wie Symeon, der neue Theologe[72], beweist, allgemein verbreitet. Jeder griechische Christ hatte seinen Beichtvater, von dem er Verschwiegenheit über die ihm anvertrauten Sünden er-

69. Vita Ant. c. 22, 38.

70. Zu dem Folgenden Holl c. III (die Binde- und Lösegewalt des Mönchtums) p. 225 ss.

71. So heißt es von dem Anachoreten Paulos († 956) (vit. Paul. nin. c. 32 — Analecta Boll. Graec. I 142): *μετὰ γὰρ τῶν ἄλλων ὧν ἔμπλεως ὑπῆρχε χαρισμάτων ὁ μέγας οὐδὲ ἀποστολικῶν ἐτέλει χαρίτων καὶ τοῦ δεσμεῖν τε καὶ λύειν ἄμοιρος.*

72. Holl p. 30 ss., 312 ss.

warten durfte im Gegensatz zur öffentlichen Bußpraxis der Kirche[73].

Vergleicht man mit dieser Schilderung vom griechischen Mönchtum Romualds asketische Anschauungen, so findet sich eine Uebereinstimmung bis in alle Einzelheiten hinein. Es wird daher in diesem Zusammenhang verständlich werden, daß Romuald es war, der die im griechischen Mönchtum geübte Beichtpraxis übernahm und im Abendland einführte.

Genau wie die großen griechischen Asketen war Romuald mit dem heiligen Geist, mit der höchsten Gottesgabe infolge seiner asketischen Leistungen ausgestattet, denn wie Cyrill von Skythopolis führte auch Damiani Romualds Prophetengabe und Wunderheilungen auf den Besitz des göttlichen Geistes zurück[74] und konstatierte ebenso die Uebereinstimmung von Romualds Wundern mit den biblischen[75], ein Beweis, wie er in Romuald den Geist der Apostel fortleben glaubte. Wie die griechischen Biographen nie versäumen zu berichten, daß der Anachoret seinen Tod vorausgesagt habe, weil man darin das einzige sichere Zeichen für die göttliche Heiligkeit des Anachoreten erblickte[76], so hebt

---

73. Beispiele bei Holl p. 314—318; bereits in den Quaestiones des Anastasios Sinaïta († c. 600) wird die Frage *καλόν ἐστιν ἆρα τὸ ἐξομολογοῦσθαι τὰ ἁμαρτήματα ἡμῶν πνευματικοῖς ἀνδράσι;* beantwortet. *ἐὰν . . . εὕρῃς ἄνδρα πνευματικὸν ἔμπειρον, δυνάμενόν σε ἰατρεῦσαι, ἀνεπαισχύντως καὶ μετὰ πίστεως, ἐξομολόγησαι αὐτῷ ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώπῳ.*

74. Prophetie z. B. VR. 56: „per spiritum recognoscens"; Wunderheilungen z. B. VR. 53: Romuald heilt einen Eremiten durch Anblasen mit seinem Atem . . . arbitror (sagt Damiani) quod idcirco vir sanctus hoc facere voluit quia per Spiritum sanctum qui in eius pectore praesidebat, effugandum esse iniquissimum hostem doloris immissorem credidit . . . Nam et Redemptor noster insuflasse legitur, cum Spiritum sanctum apostolis dedisse perhibetur (Joh. XX) etc.

75. Z. B. VR. 53, 55, 68 u. a.

76. Holl p. 188 ss.

auch Damiani diese Tatsache besonders hervor[77]. Schon während seiner Lebzeit galt Romuald für das Volksbewußtsein als eine Art übernatürliches Wesen, dessen Fürbitte man bei Gott ein besonderes Gewicht zuschrieb. Wie die großen griechischen Asketen übte daher Romuald den Beruf eines Beichtvaters aus und machte unter seinen Schülern die Beichtsitte zur Pflicht[78]. Wo Romuald sich aufhielt, eilte man zu ihm, eröffnete ihm seine Seelennot und erhoffte von ihm Rat und Hilfe So erscheint er als Beichtvater Ottos III., der sich von ihm seine Bußwerke bestimmen läßt[79]. Graf Oliba beichtete Romuald seine Sünden und ging zur Sühne in ein Kloster[80]. Simonistische Bischöfe und Aebte. Kleriker und Laien suchten ihn in seiner Zelle auf[81], besonders die breiten Schichten der Bevölkerung sahen in ihm ihren Schutzherrn und Berater gegen die Mächtigen und Großen[82]. Romuald galt ihnen allen als pater spiritualis[83], als πατὴρ πνευματικός, ein terminus, der jetzt zum ersten Mal im abendländischen Mönchtum erscheint.

Besonders deutlich wird diese Beeinflussung des abendländischen und griechischen Mönchtums in St. Alessio und St. Bonifaz zu Rom, wo Romualds Schüler Brun von Querfurt mit den dort verkehrenden griechischen Mönchen zu-

---

77. VR. 69.
78. Vfr. 2.
79. VR. 25.
80. VR. 11.
81. VR. 35: Nonnulli quoque episcopi qui per Simoniacam haeresim sacras sedes invaserant, ad eum causa poenitentiae concurrebant . . . etc.
82. VR. 10, 13, 40, 52
83. Brun redet in seiner Adalbertbiographie von den Mönchen als spirituales maiores (VA. 13), spirituales seniores (VA. 17), servi dei (VA. 17), was den griech. Ausdrücken πατὴσ πνευματικός, θεράποντες θεοῦ (Holl p. 310 ss.) entspricht; oder er nennt sie homines dei (VA. 14, 18), viri dei (VA. 18) entsprechend dem griech. θεοῦ ἄνθρωπος (Holl p. 202).

sammenkam und ihre Gebräuche kennen lernte. Dem Abt Leo von St. Alessio schrieb er die Gabe der Geisterscheidung zu[84], wie überhaupt die zahlreichen griechischen Ausdrücke für religiöse asketische Sitten bei ihm den tiefen Einfluß des griechischen Mönchtums verraten[85].

Ebenso sichtbar wird dieser Zusammenhang Romualds mit dem griechischen Mönchtum durch die Beziehungen seiner Schüler zum Sinaikloster. Wir wissen, daß gerade hier die griechische Beichtpraxis strenger als irgendwo gehandhabt wurde[86], und hier war es, wo Romualds Schüler Bononius seine asketischen Studien machte[87].

Wie bei dieser vollständigen Gleichheit des asketischen Ideals Romuald die aus diesem sich ergebende Beichtpraxis des griechischen Mönchtums übernahm, so zeigt ein Vergleich mit der Organisation der griechischen Klöster und Einsiedeleien, daß das von Romuald im Abendland eingeführte Organisationsverhältnis von Kloster und Einsiedelei und die durchgesetzte coenobitische Verfassung des abendländischen Anachoretentums aus dem griechischen Mönchtum stammt. Wir lassen zur Begründung dieser Behauptung eine kurze Uebersicht über die griechischen Mönchseinrichtungen folgen, die ohne weiteres den Beweis liefert.

Für die griechischen Mönche bestanden Koenobien[88], für

---

84. VA. 16: ex longo usu spiritum probare doctus . . ., die übrigens auch Brun ausdrücklich von Romuald hervorhebt: . . . ut in discernendis personis spiritus dei ipsi inerat . . . Vfr. 2.

85. Voigt, Brun p. 219 s, nr. 183.

86. Johannes Klimakus, Abt des Sinaiklosters († um 600), gibt in seiner *κλῖμαξ τοῦ παραδείσου* eine eingehende Schilderung der hier gehandhabten Beichtdisziplin, die in einer besonderen *μονή* für die *τάξις τῶν μετανοούντων* vollzogen wurde. In ihr waren die Mönche einzeln oder zu zwei unter der Aufsicht eines Mönches eingeschlossen. Migne, Patr. gr. 88, 704 A. — Holl p. 313.

87. VB. 16—17.

88. Vit. Sab. p. 223, 227, 258 u. a.

die Anachoreten die Lauren oder Einsiedlerkolonien[89], beides Gemeinschaften, die einem Vorsteher, dem Achimandriten, und einer Regel unterworfen waren[90]. Kloster und Laura waren in das einheitliche Verhältnis von Vorschule und höhere Schule gesetzt; die Laura war die Stufe der Vollkommenheit[91], darum war sie für die Aelteren und Gereiften, das Koenobium aber für die Jüngeren und Lernenden bestimmt[92]. Wollte ein Mönch Anachoret werden, so mußte er erst die Schule des Koenobiums durchgemacht haben, ehe er in Laura eintreten durfte[93]. Hier hatte er genau die Bestimmungen der Klosterregel zu erfüllen, vor allem die Psalmodie zu erlernen[94] und die Gabe der Geisterscheidung zu erwerben[95], die beiden notwendigsten Vorkenntnisse für den Anachoreten im Kampf gegen die Dämonen. Nach einer durch den Klosterarchimandriten vorgenommenen Prüfung[96]

---

89. Vit. Sab. p. 229 A, 240 A, 271 C, 321 B u. a.

90. Vit. Sab. 223, 226, 332, 261—62 u. a.

91. Vit. Sab. p. 226: *ἀπὸ δόξης τοινυν εἰς δόξαν προκόπτειν ἐπειγόμενος καὶ ἀναβάσεις ἐν τῇ καρδίᾳ διατιθέμενος δέκα χρόνους πληρώσας ἐν ταὐτῷ τῷ μοναστηρίῳ ἐπιθυμίαν θεάρεστον εἰσδέχεται τὸ τὴν ἁγίαν πόλιν καταλαβεῖν καὶ ἡσυχάσαι ἐν τῇ περὶ αὐτὴν ἐρήμῳ;* vgl. dazu Theod. vit. Theodos. p. 14, 13.

92. Vit. Euthym. p. 68; Vit. Sab. p. 228.

93. Vit. Theodos. p. 12, 12 ss.; Vita Euthym. p. 13; Sabas wird erst Mönch im Kloster *Φλαβιαναί . . . καὶ τῆς μοναχικῆς πολιτείας ἐξεπαιδεύθη ἀκρίβειαν καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τό τε ψαλτήριον ἐκμανθάναι καὶ τὴν λοιπὴν κανόνος κατάντασιν . . .* (Vit. Sab. p. 223), vor allem Vita Sabae p. 228/229.

94. Vit. Sabae p. 223 u. p. 258.

95. Vit. Sab. 258.

96. Vit. Sab. 259, wo auch die von einem Eremiten zu verlangenden Eigenschaften aufgezählt werden; diese Prüfung war auch gesetzlich gefordert worden im *τυπικὸν* des Kaisers Athanasios bei Meyer, Die Haupturkunden für die Gesch. der Athosklöster p. 102 ss.

durfte er dann mit dessen Erlaubnis[97] in die Laura übergehen.

Die Lauren lagen in der Einöde, bestanden aus einzelnen neben einander oder zerstreut liegenden, meist engen Zellen; den Mittelpunkt der Laura bildete eine Kirche oder Kapelle[98]. Sie entstand entweder dadurch, daß ein Asket neben einer Kirche sich niederließ und nun andere Einsiedler kamen und ihre Zellen daneben errichteten oder daß von einer bereits bestehenden Laura aus durch erprobte Eremiten neue Niederlassungen gegründet wurden. Jedenfalls war in den meisten Fällen mit der Laura ein in weiterer Entfernung liegendes Kloster verbunden[99], sei es nun, daß das Kloster schon bestand und für die reiferen Mönche eine Laura erst gegründet wurde, sei es, daß eine bestehende Laura als Vorschule erst das Kloster erhielt.

Die Lauren unterstanden ebenfalls wie die Coenobien einem Abt und beobachteten eine Regel[100]. Der in die Laura eintretende Novize wurde einem älteren Anachoreten zur Einführung in die Anachoretengebräuche anvertraut[101], denn die Regel bedeutete eben das Minimum, das von jedem Asketen verlangt wurde[102]; sie bildete die unterste Grenze, während nach oben alle Arten schroffster Askese möglich waren, so daß jeder Asket seine besondere Spezialität hatte, wobei er sich meist einen der gefeierten Asketen zum Vorbild nahm. Damit die Einsiedler in ihren asketisch-religiösen

---

97. Vit. Sab. p. 226/227, p. 232; Typikon des Athanasius p. 116.

98. Vit. Euthym. p. 31, 72; Vit. Sabae p. 243, 282; über die Beschaffenheit der Zellen Vit. Sab. p. 240/41; Vit. Euthym. p. 70.

99. Vit. Euthym. p. 70, 72; vit. Sab. 240, 258, 263 u. a.

100. Vit. Sab. p. 332, 261/62.

101. Vit. Euthym. p. 67; vit. Sab. p. 258.

102. Vit. Theodos. p. 107, 3: . . . *καὶ πρῶτον μὲν ἔρχεται . . . πρὸς . . τὸν . . . Μαρῖνον τὸν ἀναχωρητὴν καὶ πρὸς τὸν ἀββᾶν Λουκᾶν . . . καὶ τὸν τῆς ἐρήμου κανόνα παρ᾽ αὐτῶν ἐκμανθάνει . . .*

Uebungen nicht durch Fremde gestört würden, lagen in der Nähe der Koenobien und Lauren noch Xenodochien zur Aufnahme und Pflege fremder Mönche und Pilger[103].

Kloster und Einsiedelei galten also gewissermaßen als eine aus zwei Teilen bestehende Institution. Daher wurden beide Vorsteher von der Gesamtheit der Mönche gewählt, oft waren beide Aemter sogar in einer Hand vereinigt[104].

Diese namentlich durch den hl. Euthymius, Sabas und Theodosius herbeigeführte Organisation des griechischen Mönchtums finden wir auch im 10. Jahrhundert zur Zeit Romualds[105], was ja auch natürlich ist, da die griechischen Mönche des 10. Jahrhunderts auf die Biographien dieser

---

103. Vit. Sab. p. 262/263. Typisch für die griech. monast. Verfassung ist die Niederlassung des Sabas zu *Καστέλλιον*. Als in die bestehende Laura immer mehr Weltleute eintreten wollen, sieht er sich genötigt ein Kloster als Vorschule zu errichten, das er mit den besten Mönchen besetzt. Erst nach erlangter Kenntnis des Psalters und der Geisterscheidung dürfen sie mit seiner Erlaubnis nach abgelegten Examen in die Laura eintreten. Vit. Sab. p. 258: . . . *καὶ ὅταν κοσμικούς τινας ἐδέχετο ἀποτάξασθαι βουλομένους οὔτε εἰς Καστέλλιον οὔτε εἰς τὴν λαύραν εἰς κελλία ἤφιεν αὐτοὺς οἰκῆσαι, ἀλλὰ μικρὰν κοινόβιον κατὰ τὸ ἀρκτῷον μέρος τῆς λαύρας συστησάμενος καὶ ἄνδρας εἰς αὐτὸ ἐστυμμένους καὶ νηφαλίους καταστήσας ἐκεῖσε τοὺς ἀποταττομένους μένειν ἐκέλευσεν, ἕως οὗ τό τε ψαλτήριον μάθωσι καὶ τὸν τῆς ψαλμῳδίας κάνωνα καὶ τὴν μοναχικὴν παιδευθῶσιν ἀκρίβειαν* . . . dazu Vit. Sab. p. 259.

104. Cyrill. vit. Theodos. p. 118, 8 ss.; vit. Sabae p. 261 s., p. 332.

105. Vgl. Vita S. Nili († 1005) § 92 (Migne 120, 191); Vita Pauli iun. († 956) c. 17 (Analecta Bollandina XI 51/52); Gay, L'Italie méridionale etc. p. 253 ss.; für Palästina in dieser Zeit kommt in Betracht das Leben des hl. Lazarus von Galesion († 1054), der in der Laura des hl. Sabas und des hl. Euthymius bei Jerusalem gelebt hat. (Byzant. Zeitschrift VII (1898), 477 ss.; Holl p. 191 ss.

großen Asketen zurückgingen. Wie die Novelle des Kaisers Nikephoros Phokas zeigt, wurde auch damals das Asketentum als die höhere Stufe der Vollkommenheit angesehen[106]. Nur durch das Institut der Laienbrüder[107] hatte das griechische Mönchtum eine Fortbildung erfahren.

Da der Anachoret nur in völliger Abgeschlossenheit sein Ziel erreichen konnte, so mußten dem Laurenbewohner seine kümmerlichen Lebensmittel beschafft werden. Sabas hatte daher die Vorkehrung getroffen, die Lauren bei ihrer Gründung zu verproviantieren[108] und dann von den Bewohnern der nächsten Dörfer die Lebensmittel besorgen zu lassen[109]. Aber nicht immer ließen sich diese Maßregeln durchführen, vor allem kamen die Mönche durch den großen Wirtschaftsbetrieb der Klöster in dauernde Berührung mit der Außenwelt.

So entstand seit dem Bilderstreit im griechischen Mönchtum der Stand der μικρόσχημοι, der dienenden Brüder, gegenüber den μακρόσχημοι, den Vollmönchen[110]. Diese μικρόσχημοι hatten vorwiegend die Geschäfte der Wirtschaft zu führen und waren daher milderen Bestimmungen unterworfen. Damit wurden die μακρόσχημοι, die der Welt ganz entsagt hatten, völlig von den irdischen Dingen entbunden und ihnen ganze Hingabe an die himmlischen Dinge ermöglicht[111]. Daß dadurch auch Laien, die die ganze Schwere der Verpflichtungen

106. Holl p. 197 s.

107. Holl (p. 200 s.) hat das Verdienst zum ersten Mal auf diese Institution im griechischen Mönchtum hingewiesen zu haben mit der richtigen Bemerkung (p. 202 Anm.), daß das Abendland das Konverseninstitut auf den Weg über Italien empfangen hat, und zwar, wie Voigt, Brun p. 222 (nr. 188) richtig vermutet hat, durch Romuald.

108. Vit. Sabae p. 243/244, 262.

109. Vita Sabae p. 244.

110. Zum ersten Mal findet sich diese Unterscheidung in der διαθήκη des Theodosios Studites (759—826); vgl. Holl p. 200.

111. Während Theod. Studites über die Gründe dieses Unterschiedes nichts sagt, gibt diese Motivierung erst Eustathios von Thessalonich († c. 1192/94) an. Holl p. 200.

nicht auf sich zu nehmen wagten, der Eintritt ins Kloster erleichtert wurde, war eine natürliche Folge dieser Einrichtung[112].

Vergleicht man Romualds Eremitenorganisationen mit der Verfassung des griechischen Mönchtums, so ergibt sich in allem völlige Identität. Es war daher natürlich, daß Romuald, der nur das griechische Mönchtum des 6. Jahrhunderts aus Cyrills Schriften kannte, diese Institution der griechischen Laienbrüder übernahm, sobald er auf italischem Boden und durch seine Schüler mit dem gleichzeitigen griechischen Mönchtum in Beziehungen trat.

Die gewöhnliche Annahme war bisher[113], daß zuerst durch Johann Gualbertus, den Gründer des Eremitenordens der Vallumbrosaner, Laienbrüder zur Erledigung aller wirtschaftlichen und weltlichen Geschäfte eingestellt worden seien, um den Mönchen und Eremiten ganze Hingabe an ihre religiösen Aufgaben zu ermöglichen[114]. An dieser An-Annahme ist nur richtig, daß bei Johann Gualbertus der von

---

112. Auf dieses Motiv führt Nikephorus Blemmydes (c. 1250) die Entstehung des griech. Converseninstituts zurück. Ich kann Holl nicht beistimmen, daß beide Motive, Befreiung der Vollmönche von dienstlichen Lasten und Erleichterung des Eintritts der Laien, für die Entstehung maßgebend gewesen sind. Das Hauptmotiv war das erstere, wie vit. Sab. p. 243/44 ganz deutlich zeigt; die Erleichterung des des Eintritts der Laien war nicht Motiv, sondern natürliche Folge der Institution. Holl p. 201.

113. Vgl. Heussi, KG. 1909 p. 201 c.; M. Deutsch, Lehrb. der KG. 1909 p. 305 § 140 u. a. m.

114. Vita S. Joh. Gualberti auct. B. Andrea abbate Strumensi (AA. SS. Jul. III 327): . . . a diebus, quibus monachi coeperant ad eum venire (Joh. Gualb.), Deus . . . misit ei fideles laicos diversi ordinis tam puram conversionem ostendentes in omnibus modis exhortatione pii Patris, ut nihil pene differrent a monachis. Tales igitur probatos conversos pater ad mercaturam et ad omnia exteriora procuranda mente mittebat secura . . . vgl. dieselbe Stelle in vit. Joh. Gualb. auct. Attone (Mab. AA. SS. VI 2 p. 273) c. 21.

da ab geläufige Name „fratres laici“ oder „conversi“ zum ersten Mal vorkommt. Damit ist aber keineswegs die Frage beantwortet, ob nicht vor Johann Gualbertus bereits Laien zur Besorgung der wirtschaftlichen Geschäfte nach Ablegung einer bestimmten Profeß in den monastischen Organismus des Abendlandes eingereiht worden sind[115]; diesen Nachweis können wir führen.

Laienbrüder, die 1. bestimmte Mönchsgelübde abgelegt haben, ohne aber die vollen Verpflichtungen eines Mönches zu übernehmen und 2. keine höheren Aemter in der klösterlichen Hierarchie bekleiden, sondern in und außer dem Kloster durch ihre Arbeit für die materiellen Bedürfnisse der Ordensmitglieder Sorge tragen[116], finden sich bereits bei Romuald, der diese Einrichtung aus dem griechischen Mönchtum übernahm.

I. Damiani berichtet, daß nicht nur die Mönche in Romualds Niederlassung zu Sitria, sondern auch die Diener der Mönche Stillschweigen und Fasten bewahrten, ja selbst die Geißeldisziplin ausübten[117]. Aus dieser Stelle geht hervor, daß in Romualds Niederlassungen Leute zur Besorgung der wirtschaftlichen Geschäfte vorhanden waren und daß diese bestimmte Verpflichtungen auf sich nahmen. Wenn diese bei Damiani nicht als „conversi“ bezeichnet werden, so hat es seinen Grund darin, daß Damiani unter „conversi“ die erst in höherem Alter ins Kloster eingetretenen Mönche verstand im Gegensatz zu den oblati, die von Kindheit an im Kloster

---

115. Mit Recht ist zum ersten Mal auf diese Möglichkeit hingewiesen worden durch E. Hoffmann, SOB., Das Converseninstitut des Cistercienserordens in seinem Ursprung und in seiner Organisation. Freiburg i. Schw. 1905. Diss. p. 17 ss.

116. Ueber die Definition des Begriffes „Laienbruder“ vgl. Hoffmann p. 8.

117. VR. 64: . . . Sed cur ego de monachis loquor, cum et ipsi monachorum famuli, ipsi quoque custodes pecorum ieiunarent, silentium tenerent, disciplinas inter se invicem facerent et de quibuslibet verbis poenitentiam flagitarent; vgl. auch VR. 69.

aufwuchsen[118]. Er nannte diese Laienbrüder „famuli monachorum“.

II. Daß dieser VR. 64 gebrauchte Name sich auf Laienbrüder bezieht, ergibt sich auch aus seiner eigenen Darstellung über diese Einrichtung in seiner Einsiedlergenossenschaft zu Fonte-Avellana. Hier waren außer 20 Eremiten noch 15 Laienbrüder[119], die 1. eine bestimmte Profeß abzulegen hatten, vor allem das Gehorsams- und Beständigkeitsgelübde, 2. milderen asketischen Bestimmungen unterworfen waren und 3. die materiellen Bedürfnisse der Einsiedelei zu besorgen hatten[120].

Daß die in Fonte Avellana bestehende Institution ebenfalls auf Romuald zurückgeht, ergibt sich aus der von uns dargelegten Tatsache, daß Romuald die Einsiedlergenossenschaft von Fonte-Avellana gegründet hat[121] und Damiani bei der Reorganisation derselben Romualds Einrichtungen zum Muster nahm[122].

III. Unabhängig von Damiani steht der Bericht von Romualds Schüler Brun von Querfurt, welcher besagt, daß in der polnischen Eremitenniederlassung der Romualdiner Johannes und Benedikt auch zwei Diener, Christinus und sein Bruder, tätig waren[123]. In beiden haben wir Laienbrüder zu sehen,

---

118. Vgl. p. 78 nr. 43.
119. Opusc. 14 (Migne 145, 342).
120. Opusc. 15 c. 7: (Migne 145, 342).
121. Vgl. § 13.
122. Vgl. Ibid. und Exkurs III.
123. Vfr. c. 13 (SS. XV 2) p. 732: Christinus autem, coquus illorum . . . p. 733: Hic erat innocentum innocens minister; puer eorum necessitati gratanter servire solebat . . . Keineswegs sind diese beiden Laienbrüder mit Leibeigenen zu verwechseln, die von Anfang an in den Klöstern zur Bewirtschaftung des Klostergrundbesitzes vorhanden waren. Brun unterscheidet sie ausdrücklich von ihnen, wenn er bei der Translation des Leichnams des Christinus sagt p. 733: . . . Tanta autem pluvia in revelatione eius corporis repente secuta est, ut extra solitum innudaret, et seculares qui in claustro laborabant, de labore fugerent . . . Diese

die 1. für die Eremiten den täglichen Lebensunterhalt wie allen möglichen Bedarf zu beschaffen hatten[124] — Christinus war ihr Koch, dafür aber 2. nur zu einigen mönchischen Leistungen verpflichtet[125] und 3. den Vollmönchen nicht gleichgestellt waren[126].

IV. Unsere auf Grund von Damiani und Brun gestützte Ansicht, daß bereits Romuald seinen Klöstern und Einsiedeleien Laienbrüder zugewiesen habe, erhält ebenfalls eine Bestätigung durch die 1085 von dem 4. Prior von Camaldoli, Rodulf, verfaßten kürzeren Konstitutionen von Camaldoli[127]. Hier wird berichtet, daß Romuald, nachdem er auf die Höhe von Camaldoli eine Einsiedlergenossenschaft von fünf Eremiten gegründet[128], unterhalb der Einsiedelei das Hospiz Fonte-Buono zur Aufnahme und Verpflegung von Gästen errichtet habe, um die Einsiedler von Camaldoli vor allen Störungen ihrer frommen Betrachtung zu bewahren[129]. Die Verwaltung des Hospizes habe er einem Mönch und drei Konversen anvertraut, die neben der Beherbergung der Fremden vor allem für die Einsiedler von Camal-

---

Leibeigenen gab es auch in Romualds Klöstern; Damiani nennt sie ebenfalls „saeculares" (VR. 46, 48).

124. Vgl. nr. 125.

125. Vfr. 14 (p. 734) feiern zwei pueri-ministri die Vigilien.

126. Vfr. 13 (p. 733): Puerum vero Christinum, m i n i s t r u m s a n c t o r u m, q u i a t a l e m s a n c t i t a t e m n o n h a b u i t . . . quem monachi suis manibus tractare digni, sicut nec vita, ita nec sepulchro separatum intra ecclesiam s u o r u m s e n i o r u m ordini apposuerunt secundum illud: non est distinctio Iudaei et Greci; s e r v u s a c l i b e r, omnes in Christo unum sumus . . . Die von Brun gewählte Bezeichnung „ministri" für Laienbrüder findet sich selbst noch in den Konstitutionen von Camaldoli (vgl. nr. III).

127. Constitutiones Camaldulenses B. Rodulfi, Prioris IV Camald. a. 1085. (Ann. Cam. III 542 ss.)

128. Ibid. p. 542 s.; dazu die Urkunde des Bischofs Theodald von Arezzo an den von Romuald eingesetzten Eremitenprior Petrus vom Aug. 1027 (Documenti del città di Arezzo nr. 127).

129. Const. Cam. p. 543: . . . pro adventantium hospitum recep-

doli die Lebensmittel und alle sonstigen, die Einsiedler von ihren religiösen Uebungen abhaltenden Geschäfte zu besorgen hatten[130]. Daß diese Konversen Laienbrüder sind, ergibt sich abgesehen von ihrer Tätigkeit daraus, daß sie bald ministri bald laici genannt[131] und den monachi, d. h. den Vollmönchen, gegenüber gestellt werden[132]. Aus ihrer verschiedenen Bezeichnung sieht man, daß conversus noch nicht technischer Ausdruck geworden war, sondern beide Namen (conversi und fratres laici) als Bezeichnung für dieselbe Sache noch nebenhergingen.

V. Wenn aber bei Johann Gualbertus der Name „conversus" zum ersten Mal als technische Bezeichnung vorkommt, so ist, wie gesagt, nicht daraus zu schließen, daß er auch die Institution der Laienbrüder zuerst begründet habe; vielmehr scheint mir wahrscheinlicher, daß Johann Gualbertus die Einrichtung der Laienbrüder erst bei seinem Aufenthalt in der Einsiedelei von Camaldoli kennen lernte, wo er die dort gehandhabten Asketengebräuche und Einrichtungen studierte[133], zu denen auch die von Romuald hier eingeführten Laienbrüder gehörten.

---

tione et dulcissona responsione atque caritativa refectione et ut eremus semper secretior atque a seculari strepitu fuisset remota . .

130. Constitut. Camald. a. 1080 (Anm. Cam. III 512 ss.) c. 28 (p. 525): . . . Sed et lignorum praeparatio (durch die Laienbrüder) secundum pristinam consuetudinem inaestate ita fiat per singulas cellas, ut non indigeant fratres propter huius modi necessitatibus gustum contemplationis interrumpere. Cetera quoque utensilia cellarum praeparare **ministri** non tardent aut negligant . . .

131. „Conversi" (p. 543, 547) „ministri" (p. 525 etc.) „laici" (p. 546).

132. p. 546: . . . omnes monachi et laici qui ibi (Kloster) habitant . . . sint subiecti et servientes et obedientes in omnibus cunctis fratribus hac in eremo permanentibus, ut isti fratres . . . patres qui ibi pacifici sine aliqua murmuratione permaneant et usum eremi ac consuetudinem retinere viriliter valeant . . .

133. Vita S. Joh. Gualb. auct. Attone c. 12. (Mab. AA. SS. VI 2,

Interessant ist nun die Beobachtung, wie Romuald z. B. bei der Gründung von Camaldoli das aus dem griechischen Mönchtum übernommene Institut der Xenodochien und das der Laienbrüder miteinander verbunden hat; beides diente ja dazu, den Einsiedlern vollkommene Hingabe an ihr asketisches Ideal zu ermöglichen, das erste durch Aufnahme aller Fremden[134], das zweite durch Besorgung der für die Einsiedler notwendigen Dinge. Während der hl. Sabas dem ersten Zweck nur durch seine Xenodochien genügen konnte[135], die Beschaffung der Lebensmittel für die Einsiedler aber entweder selbst übernahm oder durch andere Weltleute besorgen ließ, die Laura also immer wieder einer störenden Verbindung mit der Außenwelt aussetzte[136], hat Romuald diesen Uebelstand beseitigt; er überwies diese Aufgabe den Laienbrüdern, die im Xenodochium wohnten und nur zu bestimmten Zeiten die Einsiedelei zur Erledigung der Geschäfte aufsuchten[137]. Wie weit von Romuald diese Art der Xenodochien verwandt worden ist, läßt sich aber aus Mangel an genügenden Quellen nicht beantworten; meistens scheinen die Laienbrüder wie z. B. in der polnischen Niederlassung mit im Kloster gewohnt zu haben.

---

271): Peragrantes exinde loca diversa nec sibi admodum apta reperientes ad Camaldulim venerunt: ubi per multos dies degentes, abstinentiam et conversationem illic habitantium perspeximus . . .

134. Wie die Einöden oft durch Fremde gestört wurden, bezeugen die Klagen Bruns über die Einsiedlergenossenschaft von Pereum. Vfr. 2 (SS. XV 2 p. 719): Turbata est valde vita contemplativa; et . . . ad nihilum redacta heremus perdidit ordinem suum . . . vgl. ebenfalls VB. 1, wo Bononius das Kloster verläßt, um den fortwährenden Störungen durch Verwandte zu entfliehen.

135. Vgl. p. 174, nr. 108—109. Die Motivierung für die Gründung der Xenodochien ist bei dem hl. Sabas und Romuald die gleiche.

136. Vgl. nr. 135.

137. Constitut. Cam. von 1080 c. 22, 24, 25, 27.

Drittes Kapitel.

Romualds reformatorische Wirksamkeit zur Zeit Ottos III. (988—1001).

§ 14. Seine ersten Anfänge in Cusan und in Italien (988—993).

An der Einsiedlerkolonie in der Nähe des Michaelsklosters von Cusan hat Romuald zum ersten Mal seine reformatorischen Gedanken verwirklicht[1]. Ihr Prior war Romuald selbst, unter dessen Leitung der frühere Doge von Venedig, Peter I. Orseolo, Johann, Gradenigo, Marinus und andere Eremiten ihre Askese trieben. Bereits in dieser Zeit scheint auch die alte Einsiedelei des Marinus und Romualds bei Venedig die anachoretische Verfassung Romualds übernommen zu haben; wahrscheinlich Johann Morosini, der 981 Cusan verlassen hatte und Abt von St. Giorgio maggiore geworden war, und der Sohn des Dogen, der spätere Peter II. Orseolo, der seinen Vater in Cusan besuchte[2], führten sie herbei[3].

Wenn Romuald zu Beginn seines Aufenthalts durchaus unter dem Einfluß Guarins stand, so läßt doch Damiani keinen Zweifel darüber, daß Romuald allmählich als Leiter seiner Einsiedelei eine ebenso selbständige Stellung einnahm wie Guarin als Abt des Klosters[4]. Seine Stimme galt viel

---

1. VR. 5—13.
2. VR. 8.
3. Vgl. p. 106.
4. VR. 6, 12. Daß Guarin nicht, wie die Camaldulenser Historiographen (Ann. Cam. I 137, 156, 376) dargestellt haben, von Anfang an

im Konvent der Mönche[5]. Bei Adel und Volk stand der düstere Asket im Ruf übernatürlicher Heiligkeit[6]; er galt als ihr geistlicher Vater und Berater, dem man seine Sünden beichtete; vielleicht besaß Romuald damals schon die Priesterwürde[7]. So bewog er den mächtigen Grafen Oliba Cabreta, den Bruder Seniofreds, in dessen Grafschaft Cusan lag, der Welt zu entsagen und ins Kloster zur Sühne seiner Sünden zu gehen[8]; denn Oliba Cabreta scheint in den Adelsfehden Südfrankreichs eine äußerst gewalttätige Rolle gespielt zu haben[9]. Wahrscheinlich unter dem Einfluß seiner frommen Gemahlin Ermengard wandte er sich an Romuald, der in geheimer Unterredung ihn zur Sühne zum Eintritt in das Kloster Monte Cassino veranlaßte. Zum Schein sollte er eine Wallfahrt dahin unternehmen, um diesen Schritt vor seiner Gemahlin zu verbergen[10]. Diese Vorgänge haben sich Anfang 988 abgespielt, wie die an anderer Stelle bereits besprochenen Schenkungsurkunden des Grafen Oliba und seiner Gemahlin vom 1. und 14. Februar 988 beweisen[11].

Um dieselbe Zeit wurde Romuald von Mönchen des Klosters St. Severo nach Ravenna gerufen, um seinem Vater Sergius, der nach kurzer Mönchszeit das Kloster wieder verlassen wollte, zum Verbleiben zu bewegen. Romuald bat

---

unter dem Einfluß Romualds stand, bedarf nach unserer Charakteristik der Person Guarins und der dargelegten Entwicklung Romualds keines Beweises mehr.

5. VR. 6—7.

6. VR. 11, 13.

7. Vgl. Exkurs II.

8. VR. 11.

9. In einer Schenkungsurkunde des Grafen Roger vom Aug. 981 (H. d. L., Chartres et diplômes V nr. 134) heißt es: „Cum . . . venisset iniuste Oliba comes contra me cum exercitu magno hostiliter, in magna ferocitate et impetu suae virtutis et devastasset in igne et praeda super terra mea omnia quod potuit . . .; desgl. V nr. 144 vom 1. Februar 988, wo Oliba selbst diese Kämpfe erwähnt.

10. VR. 11.

11. Vgl. p. 60 ss.

deshalb den Abt Guarin, der scheinbar schon lange eine Reise ins heilige Land geplant hatte, und Johann Gradenigo, den Grafen sicher nach Monte Cassino zu begleiten. Mit reichen Geschenken und zahlreicher Dienerschaft brach 988 der Pilgerzug des Grafen Oliba, dem sich auch der alte Marinus anschloß, nach Monte Cassino auf, wo wir in anderem Zusammenhang wieder von ihnen hören werden[12]. Bald darauf hat auch Romuald die Einsiedelei von Cusan verlassen; nur mit List konnte er sich der Bevölkerung von Cusan, die ihn mit Gewalt zurückhalten wollte, entziehen[13]. Barfuß, in sein härenes Büßergewand gehüllt, den Wanderstab der Mönche in der Hand, eilte er nach Ravenna, das in dieser Zeit für ihn der Ausgangs- und zugleich Mittelpunkt zur Verbreitung seiner Eremitenreform wurde.

Das Kloster S. Severo, heute völlig vom Erdboden verschwunden, lag außerhalb der Stadtmauern in der alten Hafenstadt Classe, in der Mitte zwischen Ravenna und St. Apollinare[14]. Wie letzteres sah es auf eine Jahrhunderte lange Vergangenheit zurück[15], hatte aber ebenfalls durch die Verschwendung seines Grundbesitzes einen vollkommenen Verfall erlebt, so daß die völlig vernachlässigten Klostergebäude Einsturz drohten und die Kirche mit ihrem zerbrochenen Dach allen Unbilden des Wetters ausgesetzt war. Erst Kaiser Otto I., der Frühjahr und Herbst 967 gemeinsam mit Papst Johann XII. und zahlreichen weltlichen und kirch-

---

12. VR. 12, 15; Leo Ost. II 19 vgl. § 15, 3.

13. VR. 13.

14. VR. 12; Liutolfus de S. Severo (Jaffé, Bibl. rer. Germ. III 507, 513,14). Fant. II 28; Ann. Cam. II nr. 77; DO. I 340. 349. Neuerdings vgl. Kehr, Regest. V 106 ss.

15. Die Kirche war von Erzbischof Petrus IV. (570/78) begonnen und von Erzbischof Johannes (578—595) vollendet und eingeweiht worden (Agnelli Lib. pont. SS. rer. Italic. p. 342); sie war bis Anfang des 19. Jahrhunderts erhalten geblieben, wo sie unter französischer Herrschaft abgebrochen wurde. Die Ueberreste befinden sich in den Seitenschiffen von St. Apollinare. Quast p. 40.

lichen Fürsten in der alten, ehrwürdigen Kirche von S. Severo zwei Reformsynoden abhielt[16], erstattete am 25. November 967 auf Bitten der Mönche dem Kloster seinen Besitz wieder zurück[17], so daß das Kloster in der nächsten Zeit, namentlich unter dem tüchtigen Abt Bonizo, wieder emporgekommen zu sein scheint[18]. Zu seiner Zeit suchte Romualds Vater Sergius das Kloster S. Severo auf[19]; aus welchen Motiven ist nicht ersichtlich. Den harten Anforderungen der durch Bonizo wieder hergestellten Mönchsdisziplin wollte er sich aber bald wieder durch die Flucht entziehen, woran ihn sein auf Bitten der Mönche aus Cusan herbeieilender Sohn hinderte. Es ist bezeichnend für die Welt- und Menschenverachtung, die Romuald beseelte, daß er seinen eigenen Vater unter Geißelhieben und Körperqualen den Gelübdebruch

---

16. Annalista Saxo 967 (SS. VI 614 u. 620); DO. I 340.
17. DO. I 349.
18. Fant. II 305; Ann. Cam. I nr. 48.
19. VR. 12; der Eintritt des Sergius in S. Severo muß um 986/987 stattgefunden haben, da er „aliquanto post" nach seinem Eintrit das Kloster wieder verlassen will, woran er von dem 988 herbeieilenden Romuald gehindert wird; daß sein Eintritt unter Bonizo stattfand, ergibt sich aus der Abtsliste.

955 Gregorius — Fant. II 4
970 Bonizo — Fant. II 365
988 Bonizo — Ann. Cam. I nr. 48
1001 Bonizo — Fant. III 13
1013 Vitalis — Fant. II 46
1016 Leto — Fant. IV 191
1029 Bonizo — Fant. II 347
1031 Banio — Fant. II 306.

In diese Abtsliste ist noch einzureihen 1. ein „Benedictus . . . abbas monast. S. Severi urbis Classis", der zu den Aebten gehörte, die unter Wilhelm v. St. Bénigne in Dijon († 1031) Mönche wurden, Chron. S. Benigne (ed. Bougaud) p. 152. 2. Guido von Pomposa, der vor 1010 (am 13. September 1010 ist er bereits Abt in Pomposa — Cod. diplomat. Pompos. nr. 37 bei Federici) von dem Eremiten Martinus zum Abt von S. Severo ernannt wurde. (Vit. Guid. c. 4.)

sühnen ließ, bis er in ihm die eigene Glut religiöser Begeisterung zu entfachen wußte; bald darauf starb Sergius[20].

Nach dem Vorbild der alten Asketen wie Antonius und Hilarion lebte Romuald, nachdem er S. Servero verlassen hatte, als Eremit für sich abgeschieden in der Umgebung von Classe bei Ravenna, vermutlich immer auf Gebiet, das zum St. Apollinariskloster gehörte, wo er seine Novizenzeit verlebt hatte und zu dem er sich auch als Eremit gehörig betrachtete. Seine Zelle errichtete er zunächst in einem unzugänglichen Sumpf, dann in der Nähe eines Friedhofes neben einer dem hl. Martin geweihten Kapelle[21]. Der Pest-

---

20. VR. 14.

21. VR. 16; Ueber den ersten Ort sagt Damiani: . . . in palude Classis cellulam figens in loco qui P o n s P e t r i dicitur habitabat . . . Topographisch läßt sich bei der großen Anzahl der im SO. von Ravenna dam hl. Petrus geweihten oder nach ihm benannten Orte über diese Stelle kaum etwas Bestimmtes sagen. In einer Emphyteusalurkunde vom 18. Juni 1123 verleiht ein Petrus dux zwei Teile „in flumine Candiani et in Fossa P o n t i s P e t r i ad renovandum cum aquio piscationibus“ (Fant. III 290); vgl. dazu noch Fant. III 290; Fant. I 291, II 263. Ob aber dieser Fossa Petri mit Pons Petri identisch ist, läßt sich nicht beweisen. In den Ann. Cam. I 161 wird folgende Identifikation gegeben: . . . Pons Petri . . . creditur fuisse ille, qui hodie appellatur „Fonte di pietra“ aliter „Ponte del fosso vecchio“ qui reperitur in via publica primus post alium qui dicitur“ „i cinque ponti“, Cerviam versus.

Ueber den zweiten Ort sagt Damiani: . . . ad Classis praedium ubi est B. Martini quae dicitur in Sylva migravit . . . Kade (MG. SS. XV p. 720 nr. 10) wollte den in Vfr. c. 3 genannten Wald bei Pereum, nördlich von Ravenna, wo später die Hauptniederlassung der Romualdiner war, damit zusammenbringen. Diese Möglichkeit ist einfach durch Damianis Bericht, daß diese Martinskapelle in Classe, also südlich von Ravenna, gelegen habe, ausgeschlossen. Eher wird man daran denken können, sie mit der „ecclesia s. Martini quae nominatur in Aqualonga“, die zum Apollinariskloster in Classe gehörte, (DO. III 400), zu identifizieren. Das würde auch dazu stimmen, daß Romuald, solange er im engeren Gebiet von Ravenna lebte, sich stets auf Grund und Boden des S. Apollinariskloster niederließ, wie es

hauch der sumpfigen Einöde, die Totenstille des Friedhofes hielt menschliche Eindringlinge fern, denn gewiß war der Name des früheren Herzogsssproß Romuald zu Ravenna in aller Munde. Mit Fasten und Nachtwachen und anderen harten Kasteiungen brachte er seine erste Einsiedlerzeit hin; sie diente der Sammlung und Vorbereitung für seine Reformtätigkeit. Propaganda hat er zunächst wohl nicht getrieben, möglich ist, daß er bereits die beiden Nachbarklöster S. Severo und S. Apollinare für seine anachoretischen Ideale zu gewinnen suchte, da er allem Anschein nach über beide eine geistige Suprematie ausübte[22].

Geschichtlich greifbar werden die ersten Anfänge seiner Eremitenreform in den Klöstern, die in dem endlos ausgedehnten Sumpfgebiet der Valli di Comacchio nördlich von Ravenna zahlreich zerstreut lagen. Leider besitzen wir außer über S. Maria di Pomposa nur spärliche Nachrichten, wo und wie seine neuen anachoretischen Institutionen Eingang fanden. In diesen Klöstern, die durch ihre Lage im gefährlichen Sumpfgebiet harte Anforderungen an die Mönche stellten, glaubte er am ehesten Boden für seine rigorosen asketischen Gedanken finden zu können. Lebensvernichtung suchte er, und alles atmete in dieser fieberschwangeren Luft den Todeskeim. Die düstere, öde Sumpflandschaft spiegelte am besten die Düsterheit und Todesstimmung seiner Anschauungen wieder.

Neben dem M a r i e n k l o s t e r v o n O r i g a r i o bei Comacchio[23] errichtete er zunächst seine Zelle; ob er es zur

---

z. B. mit der Insel Pereum der Fall war. (VR. 30); vgl. auch VR. 19.

22. Bezüglich St. Apollinare ist darauf aufmerksam zu machen, daß Romuald sich nur auf Grundstücken von St. Apollinare niederließ (VR. 16, 30), später von den Mönchen zum Abt begehrt wurde (VR. 20), auch sonst in die Verhältnisse der Abtei eingriff (VR. 41); ebenso daß Guido von Pomposa von Martinus an die Spitze von S. Severo gestellt wurde (V. Guid. c. 4), wo Romuald gewesen war (VR. 13—14).

20. VR. 20: . . . Inclusus est etiam quodam tempore vir venera-

Gründung einer Einsiedlergenossenschaft brachte, berichtet Damiani nicht; von dem Kloster wissen wir überhaupt nur wenig.

Dagegen fanden seine anachoretischen Organisationen begeisterte Aufnahme in der Abtei S. Maria di Pomposa[24], die im 11. Jahrhundert unter ihrem großen Abt Guido auf die kirchlichen Verhältnisse Italiens einen nachhaltigen Einfluß ausübte[25]. Abt von Pomposa war zu dieser Zeit Martinus[26], der wahrscheinlich von Romuald bewogen

---

bilis in palude Commiaclensi quae dicitur Origarium ... Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Damiani mit diesen Angaben das bei Comacchio gelegene Marienkloster meint, wie aus einer zu Comacchio am 12. August 957 ausgestellten Urkunde dieses Klosters hervorgeht (Ann. Cam. I nr. 22): ... monasterium ... superexaltate semperque virginis Dei genetricis Mariae quod vocatur in Auregario ... Comiaclo ... Gewöhnlich hieß es S. Mariae in Aula regia. Vgl. Kehr V 175 s.

24. S. Maria di Pomposa ist etwa 3 km von dem am Po di Volano gelegenen Städtchen Codigoro bei Ferrara entfernt; es liegt an der alten Straße von Ravenna nach Venedig, nördlich von Commacchio, an den durch ihre Malaria noch heute gefürchteten Sümpfen von Valle Giralda. Von der ehemaligen Abtei ist außer der Kirche nur noch die Forestaria erhalten. Die Gegend ist heute verödet. Vgl. über Lage etc. P. Federici, Rer. Pomposianorum historia monumentis illustrata. tome I. Rom 1781 p. 1 ss. In dem historischen Teil ist das Werk veraltet; sein Wert besteht in dem als Appendix beigefügten Codex diplomaticus Pomposianus. Vgl. Kehr V 177 ss.

25. Sackur II 279; Steindorff, Jahrb. unter Heinrich III 1874 I 250 s.

26. Martinus ist als Abt von Maria di Pomposa nachweisbar am 1. Dezember 986 (Cod. dipl. Pomp. nr. 17): Martinus presbiter et monacus atque abate regule S. Mariae que vocatur in Pomposia. Sein Vorgänger wird jener Abt Constantius gewesen sein, der vergeblich sich an den Erzbischof Johannes von Ravenna (983—998) wegen Loslösung der Klöster S. Maria und S. Vitalis gewandt hatte. (DO. III 396.) Unmittelbarer Nachfolger Martins war Wilhelm (vita Guid. c. 4 — Federici p. 564), von dessen Abtszeit aber keine Urkunde erhalten ist. 1001 März 31 (DO. III 395) war er bereits Eremit. (Vita Guid. c. 5 p. 565.) Ihm folgte Johannes (vita Guid. c. 5 p. 565), der 1002 Jan. 8

die Einsiedelei aufsuchte[27]. Auf der Poinsel Volano, die in der Nähe des Marienklosters gelegen war[28], gründete er eine Einsiedlerkolonie, die nach Romualds Eremitenverfassung organisiert war. Hier finden wir zum ersten Mal die für die Romualdiner-Eremiten charakteristische Verbindung von Kloster und Einsiedelei. Martinus wurde bald in der Gegend von Comacchio ein bekannter und von dem Volk als Heiliger verehrter Asket. In kurzer Zeit sammelten sich Schüler um ihn. Zu ihnen gehörte Guido, der neben Damiani und Johann Gualbertus der bedeutendste Vertreter der Romualdinerbestrebungen gewesen ist. Ebenso wie Romuald stammte er aus Ravenna, hatte im Konflikt mit seinen Eltern seine Heimat verlassen und war nach Rom gegangen, wo er Kleriker geworden war[29]. Bald nach dieser Zeit, wo Romuald für seine Eremitendisziplin in Pomposa Grund gelegt und in Martinus einen eifrigen Vertreter seiner Organisation gefunden hatte, kam Guido zu seiner Einsiedlerkolonie auf der Volanoinsel. Guido lebte unter Martinus Leitung drei Jahre als Eremit, bis er von ihm in das Kloster Pomposa geschickt wurde, um von dem Abt Wilhelm, den Martinus zu seinem Nachfolger ernannt hatte, im geregelten Mönchsleben Unterricht zu empfangen[30]. Es ist bezeichnend für den Geist, den Romuald in S. Maria di Pomposa verbreitet

---

(Cod. dipl. Pomp. nr. 28) und 1005 Dezember 20 (Cod. dipl. Pomp. nr. 32) nachweisbar ist, Guido am 13. September 1010 (nr. 37).

27. Vgl. nr. 32 von nun an hieß er „eremita"; vgl. vit. Guid. c. 3 (p. 564): . . . sub cuiusdam Martini eremitae disciplina vivere . . . erat Martinus . . . vir summae continentiae et adeo in moribus vitae probabilis.

28. Vita Guid. c. 5 (p. 558); alia vita Guid. c. 3 (p. 564); über Lage vgl. Federici p. 48 ss.

29. Vita Guid. c. 1—4.

30. Vita Guid. c. 4: . . . ab hoc ergo coenobialis institutionis rudimenta perdiscere cupientem Guidonem Martinus Pomposiam transmittit, quem iam triennio continentioris et arctioris eremiticae vitae observationibus apud se sufficienterque instruxerat . . .

haben muß, daß auch des Martinus Nachfolger, der Abt Wilhelm, das Kloster verließ, als Stellvertreter einen Mönch Johannes zum Abt erhob und in die Einsiedlergenossenschaft des Martinus auf der Volanoinsel eintrat[31]. Mit Martinus wie Wilhelm hat Romuald in dauerndem Verkehr gestanden[32], und wir werden noch später Gelegenheit haben, auf diese Verbindungen hinzuweisen[33].

Die Einsiedlerkolonie von Pomposa wurde genau wie die übrigen Romualdinergenossenschaften organisiert. Zur Zeit des Martinus und Wilhelm war es üblich, daß der in die Einöde gehende Abt seinen Nachfolger selbst ernannte, der eigentlich nur als Stellvertreter galt[34], damit der in der Einöde lebende Abt noch auf die Geschicke des Klosters wirksamen Einfluß besaß. Erst Wilhelm war es, der am 31. März 1001 von Otto III. einige Tage vor der großen Mönchs- und Eremitenversammlung vom 4. April 1001 zu Ravenna auch für die Eremiten von Pomposa das Recht der Beteiligung an der Abtswahl zu erwirken wußte[35]. Otto III., der damals unter dem Einfluß Romualds stand, war überhaupt für S. Maria di Pomposa sehr interessiert; in der be-

---

31. V. Guid. c. 4.

32. Chronicon S. Benigni (Bougaud p. 153): . . . Patres et doctores Eremitarum existentes fama sanctitatis longe lateque notificati. Romualdus scilicet, Willelmus ac Martinus, quos in magna veneratione habebat urbs Ravenna . . . patris Willelmi exspectabant societatem . . ; Sackur I 394, 4 hält irrtümlich diesen „Martinus" für identisch mit Romualds Lehrer „Marinus" (VR. 8, 15).

33. Vgl. § 15.

34. Vita Guid. c. 4: . . . Guillelmus huic (sc. monasterio) ex Martino praesidebat . . . Guillelmus abbas . . . vicarium fratribus . . . Johannem cognomento Angelum abbatem constituit . . .

35. DO. III 395: . . . nos . . . petitione domni Willelmi deo amabilis heremitae monasterio s. Marie quod dicitur in Pomposia . . . statuimus . . . ut nemo ibidem ponatur in abbatem nisi quem heremitae ibidem deo militantes eligant communi consilio fratrum . . .

rühmten Versammlung vom 4. April 1001 wurde unter seinem und des Papstes Sylvester Vorsitz S. Maria di Pomposa der erzbischöflichen Kirche von Ravenna zugesprochen[36], und er selbst hielt sich bei seinem heimlichen Besuch des Dogen Peter II. Orseolo von Venedig kurze Zeit in S. Maria di Pomposa auf[37].

In der Einsiedlerkolonie herrschten durchaus Romualdinergebräuche. Man war mit dem härenen Bußhemd bekleidet, ging barfuß, lebte in strenger Fastendiät nur von Wasser und Brot[38], mit besonderer Verschärfung in den beiden Quadragesimalfasten. Ebenso finden wir die von Romuald verbreitete Selbstgeißelung als ein geschätztes Mittel körperlicher Askese[39]. Kloster und Einsiedelei sah man als notwendige Ergänzung an; der Eremit bedarf der Kenntnis des Klosterlebens[40].

In dieser Zeit seiner Reformtätigkei, die sich auf das Gebiet nördlich von Ravenna erstreckt, muß Romuald auch in der Nähe des großen Marienklosters auf der Insel Palazzuolo[41] als Asket gelebt haben. Damiani begründet diesen häufigen Wechsel seiner Niederlassungen in

---

36. DO. III 396.

37. Joh. Chronic. p. 161.

38. Miracula s. Guid. c. 12 (p. 561): . . . induti sunt asperrimis vestibus et ciliciis . . . per tres autem continuos dies (vgl. VR. 9) et noctes ita induti, discalceati (vgl. VR. 26), hordaceo pane solum modo et aqua contenti (vgl. VR. 9). acriter cotidie in capitulo, sed sponte verberati sunt (vgl. Vfr. 2) . . .

39. Vita Guid. c. 11 (p. 568): . . . Et cum omni tempore ab his, quae necessaria sunt corpori, abstineret, in diebus tamen duarum quadragesimarum tanta cibi et potus abstinentia (vgl. VR. 9), tanta virgarum caede (vgl. VR. 64) ac vigiliarum instantia (vgl. VR. 9) corpus delebile macerabat . . .

40. Vita Guid. c. 3—4.

41. Vgl. VR. 18.

den Valli di Comacchio mit dem asketischen Eifer Romualds, durch den von Fieber gelähmten und geschwächten Körper nicht gezwungen zu werden, seine Askese zu mildern[42]. Die Insel Palazzuolo lag im Nordosten von Ravenna, umschlossen von dem Po (dem heutigen Po di Primaro), dem Padorenus und dem Meer, östlich von der Insel Pereum[43], die vielleicht Romuald in dieser Zeit für eine künftige Einsiedlergenossenschaft in Augenschein nahm. Das Marienkloster von Palazzuolo scheint an dem allgemeinen Niedergang der Klöster Ravennas im 10. Jahrhundert nicht beteiligt gewesen zu sein, denn im Jahre 957 wurden ihm vom Erzbischof Petrus von Ravenna zwei verwahrloste Klöster zur Restauration übergeben[44], wie überhaupt die Urkunden eine gesteigerte wirtschaftliche Tätigkeit der Aebte erkennen lassen[45]. Noch im Jahre 983[46] bestätigte ihm Kaiser Otto II. den umfangreichen Besitz, der sich sogar auf Teile der Stadt Ravenna erstreckte. Romuald muß die Bedeutung dieses einflußreichen Klosters für seine Eremitenreform hoch bemessen haben, denn einige Zeit nach seinem Weggang unterstützte er das durch einen Brand heimgesuchte Kloster[47]. Leider wissen wir sonst nichts über die Aufnahme, die seine anachoretischen Reformpläne im Marienkloster fanden. Zweifellos aber haben die auf der Insel Palazzuolo gelegenen Klösterkomplexe später unter dem Einfluß der benachbarten großen Romualdinerniederlassung auf der Pereuminsel gestanden[48], was ja aus der Lage und der durch Romuald angeknüpften Beziehungen auch erklärlich ist.

Nach dieser Reformtätigkeit im Norden von Ravenna

---

42. VR. 16.
43. Vgl. über das Kloster Exkurs IV.
44. Fant. II 21; Ann. Cam. I nr. 23: 957 Februar 22 zu Ravenna.
45. Fantuzzi a. a. O.
46. 983 Juli 14 (DO. II 314).
47. VR. 18.
48. Fant. II 255.

(c. 988—991), einem ihm von seiner Jugend her größtenteils bekannten Gebiet, drang Romuald nach Süden vor, um neue Stützpunkte für seine Einsiedlerreform zu gewinnen. In dem ödesten Teil des Apennin von Toskana, nördlich von der heutigen Alpe di Serra, bei einem im Felsental des Savio gelegenen alten Kastell V e r g h e r e t o gründete er ein dem hl. Michael geweihtes Klosters[49], unter dessen Schutz er in Cusan gelebt hatte. Mit dem Kloster verband er eine Einsiedelei zum hl. Kreuz, S. C r o c e d i V e r g h e r e t o, die in einiger Entfernung vom Michaeliskloster mitten in den Buchenwäldern des heutigen Monte Comero an den Quellen des Savio gelegen war[50]. Es war für Romuald von größter Bedeutung, daß der große Gönner der italischen Klosterreform, Markgraf Hugo von Tuscien, zu dessen Gebiet Verghereto gehörte, ihn mit namhaften Summen bei seinem Klosterbau unterstützte und ihn auch weiterhin bei seiner Eremitenreform begünstigte[51]. Vielleicht war es der Abt Guarin von Cusan, der Hugo von Tuscien auf Romuald aufmerksam machte, da Guarin damals in Italien für seine Kongregation tätig war und sich auch bei Hugo von Tuscien aufhielt[52]. Wie schwer oft Romuald seine asketischen Neuerungen durchsetzen konnte,

---

49. VR. 18. Das von Romuald gegründete Kloster S. Michele ist am Anfang des 19. Jahrhunderts zerstört worden; noch heute besteht die alte Klosterkirche S. Michele, die dem Ort Verghereto als Pfarrkirche dient. Vgl. Repetti, Dizionario geografico fisico storico della Toscana V 691; kirchlich gehörte Verghereto zu Romualds Zeit zu Sassina, später zu Arezzo, seit 1840 zu Florenz; politisch auch heute zum Gerichtsbezirk von Bagno di Romagna (vgl. VR. 18), das am linken Ufer des Savio 5 Meilen nördlich von Verghereto gelegen ist. Ueber Verghereto und seine weitere Geschichte vgl. Repetti V 691; über Bagno Repetti I 5; nach Kehr V 122 ist über den Verbleib des Klosterarchivs nichts auszumachen.

50. S. Croce di Verghereto ist heute eine kleine Kapelle mit Meierhof, etwa 3 Meilen von Verghereto entfernt. Rep. I 835.

51. VR. 18; vgl. p. 200 ss.

52. Vgl. p. 101 s.

beweist gerade seine Neugründung von Verghereto. Durch seine harten Anforderungen machte er sich den an das alte Treiben gewöhnten Mönchen so verhasst, daß sie ihn in seiner Zelle mißhandelten und verjagten.

Romuald ist darauf weiter nach Mittelitalien vorgedrungen und schlug seine Zelle in den Wäldern des wildzerklüfteten Monte Catria im Umbrischen Apennin auf, wo heute noch das große Kloster zum hl. Kreuz von Fonte Avellana zwischen dem Monte Catria und Monte Cornu am linken Ufer des Cesano gelegen ist[53]. Es scheint keinem Zweifel zu unterliegen, daß Romuald damals d. h. ca. 992/993[54] den ersten Grund zur Einsiedlergenossenschaft zum hl. Kreuz von Fonte Avellana gelegt hat[55], die dann unter Petrus Damianis Priorat (ca. 1043 ff.)[56] neben Camaldoli und Vallumbrosa die einflußreichste Romualdinereremitenkolonie Italiens geworden ist; denn die Tatsache, daß die Eremitengewohnheiten Fonte Avellanas, die uns aus der Zeit vor Damianis Eintritt (d. h. vor 1035)[57] wie nach der von ihm vorgenommenen Reorganisation erhalten sind[58], in Verfassung und Lebensweise mit

---

53. VR. 19; das heutige Convento di Fonte Avellana liegt am nördlichen Abhang des Monte Catria, genau zwischen ihm im Süden und dem Monte Valcanale im Norden; politisch gehörte es damals zur Grafschaft Urbino. Es bildet ungefähr den Mittelpunkt eines von den drei Städten Gubbio, Cagli und Sassoferrato gebildeten Dreiecks.

54. Als Romuald von Otto III. zum Abt von St. Apollinare ernannt worden war (VR. 22), soll nach Romualds Bericht (Romualdus referebat . . .) diese Ernennung ihm schon 5 Jahre vorher offenbart worden sein, was nach Damiani während seines Aufenthalts am Monte Catria durch den hl. Apollinaris geschah (VR. 19). Da nach unserer Berechnung Romualds Abtswahl Okt. Nov. 998 stattfand, so würde Romualds Aufenthalt am Monte Catria auf ca. 993 zu datieren sein; natürlich handelt es sich hier um höchst unsichere Daten.

55. Vgl. Exkurs nr. III.

56. V. Dam. c. 7; Neukirch p. 23.

57. V. Dam. c. 4; Neukirch p. 19.

58. Erstere in vita Dam. c. 4—5 (Migne 144, 119 ss); letztere in Dami opusc. 14: de ordine Eremitarum et facultatibus Eremi Fontis Avellan.

denen Romualds und Camaldolis soweitgehend übereinstimmen[59], daß nach Damianis ausdrücklichem Zeugnis den Eremiten von Fonte Avellana Romuald und die von ihm erneuerten Schriften Cassians als Muster und Regel dienten[60], ist doch nur verständlich, wenn Romualds Aufenthalt am Monte Catria 992/993 nicht bloß von vorübergehender Bedeutung war, sondern zur Bildung einer Einsiedlerkolonie führte. Ihre Entstehung haben wir uns in der Weise wie die Camaldolis zu denken, daß zahlreiche Eremiten sich um seine Zelle scharten, die er bei seinem Weggang einem Prior unterstellte[61]. Ihre Verfassung und Lebensweise vor Damianis Organisation kennen wir aus der Biographie Damianis von seinem Schüler Johannes[62]. Die Einsiedler bewohnten zu zweien eine Zelle, beoachteten 4tägiges Fasten bei Wasser und Brot und stetes Schweigen, dazu die übrigen Romualdinergebräuche wie Selbstgeisselung, gesteigertes Psaltersingen u. a. Alle gingen barfuß und trugen unter ihrem Gewand das rauhe Cllicium. Jeder war dem Prior zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet[63]; der eintretende Novize wurde einem älteren Eremiten zur Einführung in die Asketengebräuche anvertraut[64], alles Gebräuche, wie sie Romuald verbreitete.

Zur Blüte gelangte S. Croce di Fonte Avellana allerdings erst, als der seiner Magistertätigkeit überdrüssige Petrus Damiani 1035 in die Einsiedlergenossenschaft eintrat und Romualds Leben und Werk hier kennen lernte. Nachdem er die alten Romualdinergenossenschaften von St. Maria di

---

(Migne 145, 327 ss); opusc. 15: De suae Congregationis Institutis (Migne 145, 335 ss).

59. Guidonis Grandii dissertatio de s. Petri Damiani et Avellanitarum Instituto Camaldulensi. (Migne 144, 17 ss.)

60. Cassian: opusc. XV c. 18 (145, 351 unten); Romuald: opusc. 15 c. 9, 16.

61. VR. 49; Vita Dam. c. 4.

62. Vgl. nr. 58.

63. Vita Dam. c. 4—5.

64. Ibid. c. 4.

Pomposa, wohin ihm der bejahrte Abt Guido rief, und St. Vincenz, wo er für die Brüder zur Nacheiferung die Biographie Romualds verfaßte, reformiert hatte, nahm er zum Prior gewählt eine gründliche Reorganisation mit Fonte Avellana vor, deren Gebräuche er in zwei besonderen Schriften niederlegte[65]. Mit der Einsiedelei, die damals 20 Eremiten und 15 Mönche und Laienbrüder zählte[66], verband er ein Kloster[67], sodaß durch ihn Romualds 992/993 begonnenes Werk zu Ende geführt wurde.

Romuald hat nach diesen beiden Vorstößen nach Norden und Süden für die folgende Zeit die Gegend von Ravenna zum Mittelpunkt seiner Tätigkeit erhoben. Die Rückkehr nach Ravenna war irgendwie durch seine Beziehungen zum Kloster St. Apollinare veranlaßt, da nach Damianis legendarischer Erzählung der hl. Apollinarius ihn aufgefordert habe, sich auf dem Gebiet seines Klosters in Classe niederzulassen[68]. Romualds Wahl fiel auf die im Norden von Ravenna in den Valli di Comachio gelegene Waldinsel Pereum[69], die zu den Besitzungen des St. Apollinarisklosters von Classe gehörte[70] und ihm wahrscheinlich von seinem Aufenthalt bei dem Marienkloster der Palatioloinsel her bekannt war.

---

65. Vgl. p. 132 nr. 24. und p. 193 nr. 58.
66. Opusc. 14 (Migne 145, 330).
67. Vgl. Exkurs III.
68. VR. 19.
69. VR. 21.
70. Der reiche Grundbesitz von St. Apollinare in den Valli di Comacchio war der Abtei von dem Grafen Almeric von Mantua und seiner Gemahlin Francha am 18. Juli 948 geschenkt worden. (Muratori, Antiquitat. II 173; Ann. Cam. I p. 76): . . . iudicamus ut . . . alias autem res nostras, quae in nostro territorio Comaclo habere visi sumus, et omnes insulas adriatici ad monasterium S. Apollinaris relinquimus . . . Dazu gehörte auch die Pereuminsel, denn als Otto III. dem von ihm auf Pereum errichteten St. Adalbertkloster die Insel und ihre Grundstücke überwies, entschädigte er St. Apollinare für diese Abtretung durch fiskalisches Gebiet in der Mark von Fermo. (VR. 30.)

§ 15. Romualds Einsiedlergenossenschaft auf der Insel Pereum und seine Beziehungen zu Kaiser Otto III. (993—1001).

1. Die Entstehung der Einsiedlergenossenschaft von Pereum. (993—998).

Pereum gehörte wohl wie die östlich davon gelegene Insel Palatiolo zu den größeren Inseln, die das Sumpfgebiet der Valli di Comachio zahlreich bedeckten. Der Po di Primaro bildete das südliche Ufer der Insel, sodaß man sich die Lage von Pereum nördlich des heutigen Ortes St. Adalberto zu denken hat[1], der aus dem von Otto III. 1001 mit der Einsiedlerkolonie von Pereum verbundenen Adalbertkloster hervorging[2]. Der Weg von Ravenna nach der nordwestlich gelegenen Pereuminsel führte durch das Nordtor der Stadt, die Porta Serrata, und betrug ungefähr 15 km.

Wie alle diese Inseln war Pereum von zahlreichen Sümpfen und dichten Pinienwäldern bedeckt, die die Insel für eine Einöde sehr geeignet machten, die Einsiedler aber auch, wie Brun von Querfurt klagt, allen Krankheiten des Sumpfklimas aussetzten[3]. Es war wohl im Jahr 993[4], als Romuald im Pinienwald von Pereum neben einer dem hl. Cassian geweihten Kapelle[5] seine Einsiedelei aufschlug, die den Anfang zur großen Anachoretengenossenschaft von Pereum bildete. Romualds Eremitenreform war weithin bekannt geworden,

1. Zur Topographie von Pereum vgl. die Zusammenstellung der Quellen und ihre Kritik bei Voigt, Brun p. 244 ss. nr. 265.

2. Vgl. p. 227 ss.

3. Brun nennt die Pereuminsel „paludem, quae solet coomere periculosas fortes febres (Vfr. 3 — SS. XV 720). Die meisten Einsiedler litten daher unter den furchtbarsten Fieberkrankheiten „Multum de palude infirmi facti stetere fratres illo heremo (Vfr. 2 — SS. XV 720), so daß Brun verzweifelt ausruft: „Inimicus . . . locus et inimica palus haec est et minimo usque ad summum quis iam hic non infirmatur? et ita, ut proprie Dei signum est, in tanta infirmitate ne quis moriatur (Vfr. 2 — SS. XV 720); vgl. Vfr. 10.

4. p. 193 nr. 54.

5. p. 228 nr. 172.

sodaß viele zu dem gefeierten Asketen kamen, um unter seiner Leitung geregelte Askese zu lernen. Die Einsiedler lebten in Hütten, die im Wald von Pereum zerstreut lagen[6]; nur am Sonntag versammelten sie sich in der Kirche zu gegemeinsamer Kommunion[7] und sich anschliessendem feierlichen Konvent[8], während in den übrigen Tagen der Woche jeder in seiner Zelle blieb, in nie unterbrochenem Schweigen, bei allen möglichen körperlichen Kasteiungen und religiösen Uebungen.

Die Verfassung der Einsiedlerkolonie von Pereum war dieselbe wie in den übrigen Niederlassungen. Was Brun von Querfurt aus eigener Erfahrung als Angehöriger dieser Anachoretengenosseschaft von ihrem Leben ausführlich berichtet[9], das fassen in gedrängten Worten Damiani[10] und Ratbert[11] zusammen, wenn sie beide ihre Bewunderung über die Strenge der Nachtwachen und des eisernen Fastens, über die rauhe Kleidung und mangelhafte Körperpflege, ihre elenden Zellen und angestrengte Handarbeit, die langen Gebetsübungen und ekstatischen, visionären Zustände aussprechen, Pereum mit den düsteren, rauhen Asketengemeinschaften des Pachomius und Antonius in Aegypten vergleichen.

Die Eremitenkolonie von Pereum galt bald als die eigentliche Anachoretenmusterschule der Romualdiner[12]. Erstaunlich ist, wie einflußreich sie in kurzer Zeit geworden ist. Als der Mönch Bononius bei einem Eremitenprior Gregorius in Venedig ca. 995 um Aufnahme in seine Genossenschaft bat, wurde er von ihm zu Romuald auf Pereum verwiesen[13].

---

6. Die Zelle des Einsiedlers „Benedikt“ z. B. lag „longe intra silvam“ (Vfr. 3).

7. Vfr. 2.

8. Ibid.

9. Vfr. 2—3.

10. VR. 26.

11. VB. 6.

12. VB. 4—5.

13. VB. 5.

Zur selben Zeit pries sein Schüler Johann Gradenigo bei Cassino die Eremitenreform Romualds[14]. Markgraf Hugo von Tuscien, der Romualds Bestrebungen besonders zugetan war, ließ sich im Juli 998 von Romuald für sein auf dem Kastell Marturi errichtetes Michaeliskloster einen Abt und 3 weitere Mönche aus Pereum kommen, um eine straffe Disziplin dort einzuführen[15]. Romualds düsterer Geist beherrschte weite Kreise; besonders in Ravenna und seiner Umgebung wies seine Propaganda zur Weltflucht große Erfolge auf. Der fromme Erzbischof Johann XIII., der 983 dem Romuald befreundeten Honestus (971—983) gefolgt war, legte Frühjahr 998 sein Pallium nieder und wurde Romualds Schüler. Er verließ Ravenna und errichtete in der Nähe von Turin auf dem im Tal der Riparia gelegenen Monte Caprasio eine Einsiedelei, mit der er später nach Romualdinergebrauch das Kloster S. Solutore als Vorschule verband[16]. Sein zweiter Nachfolger, Erzbischof Leo II. (999—1001)[17], mußte 999 schriftlich dieser Begeisterung der Mönche für das Einsiedlerleben wehren, als mehrere Mönche unter Führung eines Mönches Durans die Einöde aufgesucht hatten[18]. Leider sind wir über die ersten Anfänge und weitere Entwickelung der Pereumeinsiedlergenossenschaft in der Zeit von 993—998 nicht

---

14. Vfr. 2.

15. VB. 7; vgl. p. 203 ss.

16. Honestus II ist bis 2. Oktober 982 (Fant. IV 182) nachweisbar; er hatte noch der Schlacht bei Colonne (982 Juli 15) beigewohnt (DO. II 275 u 278). Sein Nachfolger Erzbischof Johann XIII muß ihm Frühjahr 983 gefolgt sein; urkundlich läßt er sich seit 16. Juli 983 nachweisen (DO. II 315) und zwar bis 997 Juli 7 (Amadesi II 294 nr. 49). Sein Nachfolger wurde Gerbert, bisher Erzbischof von Rheims, am 28. April 998 (J. L. nr. 3883), der schon am 2. April 999 (J. L. ibid.) als Silvester II. den päpstlichen Thron bestieg. Ueber Johann XIII., sein Verhältnis zu Romuald und seine Einsiedelei- und Klostergründung vgl. p. 239 ss.

17. Vgl. Gams p. 717.

18. Ann. Cam. I nr. 62; vgl. p. 151 ss.

näher unterrichtet; aus Damianis Biographie erfahren wir darüber überhaupt nichts[19]. Zweifellos aber waren die Beziehungen Romualds und seiner Genossenschaft zu den übrigen Klöstern und Einöden der Valli di Commachio, namentlich zu den Einsiedlern Martinus und Wilhelm auf der Volanoinsel Pomposa[20] und zu der Einöde bei Venedig, die damals unter einem Prior Gregorius stand[21], sehr lebhaft. Fortwährend wurden durch Romualds Schüler, deren Zahl sehr groß war[22], neue Einöden gegründet[23].

2. Romuald als Abt von St. Appollinare. (Okt./Nov. 998 bis Dez. 999).

Mitten aus dieser Beschaulichkeit des Einsiedlerlebens auf der einsamen Waldinsel Pereum wurde Romuald herausgerissen, als der junge Kaiser Otto III. bei seinem Aufenthalt in Ravenna Oktober-November 998 Romuald zum Abt von St. Apollinare in Classe ernannte[24]. Da der Kaiser bereits damals über Romualds Charakter nach Damianis Darstellung genau orientiert war[25], so ist die Annahme wahrscheinlich, daß er schon Januar-Februar 998 mit Romuald bekannt geworden ist, als er auf dem Zuge gegen Crescentius weit über eine Woche in Ravenna sich aufhielt[26]. Zwei Männer

19. VR. 21, das unter die übrigen bunt durcheinander gewürfelt ist, erzählt uns ein Wunder in der dort bereits bestehenden Einsiedelei, aber nichts von ihrer Entstehung.

20. Chronic. St. Benigni (ed. Bougaud p. 153).

21. VB. 4—5.

22. VR. 21, 26; VB. 6—7; Vfr. 2—3.

23. So wird Vfr. 3 eine von Pereum weiter entfernt liegende Einöde genannt, die unter einem Schüler Romualds als Prior stand.

24. Zur Chronologie vgl. p. 63ss.

25. VR. 22.

26. Am 19. Januar ist Kaiser noch in Cremona (DO. III 270); wahrscheinlich Ende Januar war er in Ravenna (DO. III 271), wo er bis 9. Februar (DO. III 275) nachweisbar ist; vgl. Joh. Chronic. Venet. ed. Monticolo) p. 151.

befanden sich damals in der Umgebung des Kaisers, die zu Romualds Gönnern gehörten und ihn über Romualds Reformbestrebungen unterrichtet haben, der fromme Erzbischof Johannes XIII. von Ravenna und der Markgraf Hugo von Tuscien. Erzbischof Johannes, der einst mit dem Erzbischof Willegis von Mainz Otto III. 983 zu Aachen gekrönt hatte[27], stand schon lange mit Romuald in Verkehr und suchte bald nach dem Abzug des Kaisers aus Ravenna unter Romualds Einfluß die Einsiedelei auf[28]. Vor allem wurde er durch den Markgrafen Hugo von Toscana auf die Einsiedlergenossenschaft von Pereum aufmerksam gemacht, der im Dezember 997 zu Trient sich dem kaiserlichen Zug angeschlossen hatte[29], um über die Vorgänge in Italien, das der Kaiser 996 seinem Schutz anvertraut hatte[30], Bericht zu erstatten. Wahrscheinlich trat der Markgraf während seines Aufenthaltes am kaiserlichen Hoflager in Ravenna Januar-Februar 998 mit Romuald in persönliche Berührung, um mit ihm über tüchtige Mönche für sein geplantes neues Kloster im Kastell Marturi bei Poggibonsi, südlich von Florenz, zu verhandeln, ein Plan, der erst Juli 998 zur Ausführung kam, als der Markgraf mit Kaiser Otto nach Niederwerfung des Aufstandes in Rom Sommer (Juli—September) 998 wieder in Toskana weilte[31]. Wenn nicht Frühjahr 998 in Ravenna, wurde der Kaiser bei dieser Gelegenheit durch den ihm nahestehenden Markgrafen über Romualds Persönlichkeit und seine Reform unterrichtet.

Hugo von Toskana[32], ein treuer Anhänger des Ottonischen

---

27. Ann. Hildesh. 984; Ann. Quedlinb. 984; Thietmar Chronic III 15.

28. Vgl. nr. 16.

29. DO. III: Trient 997 Dec. 13.

30. DO. III 228.

31. Am 20. Juni ist der Kaiser in Ruteoli (DO. III 295), am 6. bis 9. Juli in Pistoja (DO. III 296—297), am 18. Juli in Lucca (DO. III 298), am 15. August bis 1. September in Marlia bei Lucca (DO. III 299—301) nachweisbar.

32. Die Bedeutung dieser einflußreichen Persönlichkeit ist in den

Hauses und eifriger Vorkämpfer der deutschen Vorherrschaft in Italien, war für den jungen Kaiser in allen politischen und und kirchlichen Fragen ein wohlmeinender, älterer[33] Freund und Berater. Ostern 991 treffen wir ihn am Hofe der Kaiserin Theophanu zu Quedlinburg[34], die er namentlich während ihrer Regentschaft in Italien kräftig unterstützt hatte[35]. Und als 993 der deutschfreundliche Fürst Landulf von Capua ermordet war, stellte Markgraf Hugo durch einen glücklichen Feldzug das kaiserliche Ansehen wieder her[36]. Der jugendliche Kaiser fühlte sich dem durch Alter und Erfahrung gereiften Markgrafen in herzlicher Dankbarkeit und Verehrung verbunden[37] und wußte stets die Verdienste dieses bedeutenden Fürsten um sein Haus[38] und seinen wertvollen Rat zu schätzen. Daher schenkte er ihm 994 mehrere Grundstücke zu Ingelheim als Bauplatz für eine Pfalz, um den Markgrafen auf den künftig dort um Ostern abzuhaltenden Reichsversammlungen

---

bisherigen Darstellungen über Otto III. noch nicht in gebührender Weise gewürdigt worden; eine unzureichende Skizze bei Wilmanns, Jahrb. unter Otto III. 1840, Excurs IX p. 219 ss.

33. Markgraf Hugo, der fünfzigjährig (Dam. opusc. 57 c. 5 — Migne 145, 829) am 31. Dezember 1001 starb (Rod. Glab. II 7 — SS. VII 61; Ann. Einsiedl. 1001 — SS. III 144; DO. III 422; sein Epitaph bei Leibniz, Ann. Imp. III 288), war also 951 geboren, 998 ca. 47 Jahre alt.

34. Ann. Quedlinb. 991.

35. DO. III 147.

36. Chronic. St. Benedicti (SS. III 206 s); Leo Ost. II 10 (SS. VII 63 s); Dam. opusc. 57.

37. Otto III. nennt ihn gewöhnlich „noster dilectissimus fidelis“ (DO. III 223, 224 u. a. m.) oder „Hugonem Tuscum nobis per omnia fidum“ (DO. III 228).

38. Vgl. DO. III 147. Wenn Otto III. am 12. Mai 1001 (DO. III 403) die 994 dem Markgraf Hugo geschenkten Grundstücke zu Ingelheim, das nach Karl des Großen Vorbild sein Regierungszentrum in Deutschland werden sollte, an einen Grafen Tammo verleiht, so ist dies aus seiner römisch-universalistischen Politik heraus zu erklären, die Rom zum Mittelpunkt des Staatenreiches machen wollte (Vfr. 7).

zur Seite zu haben. Auf dem ersten Römerzug 996 hatte er den jungen Kaiser überall begleitet; und als nach seiner Rückkehr Crescentius von neuem in Rom sich gegen die deutsche Herrschaft empörte, da vertraute er Hugo von Toskana den Schutz Italiens an. Von da ab treffen wir den Markgrafen ständig in der Umgebung des Kaisers.

Vor allem war der Markgraf von großem Einfluß auf den Kaiser bei seinen Beratungen über die Kirchenreform Italiens[39], da Hugo von Toscana, wie der kaiserliche Jüngling, von tiefer Religiosität und strenger Kirchlichkeit beseelt war, die seine Dokumente für Kirchen und Klöster in oft überschwänglicher Weise bezeugen[40]. Er war ein energischer Vertreter der cluniazensischen Reformbewegung und daher für die Stärkung der Rechte des Papsttums[41], für die Reorganisation der Kirche[42] und vor allem des Klosterwesens bemüht. Er selbst und seine fromme Gemahlin Judith gründeten sechs Klöster[43] zur Durchführung der Regel Benedikts, die er mit dem reichsten Grundbesitz ausstattete und denen er stets päpstlichen Schutz verschaffte, um ihnen freie Abtswahl und völlige wirtschaftliche Selbständigkeit zu sichern. An der Reform der berühmten Abtei von Farfa war er in hervorragender Weise beteiligt[44]. Als unter dem verweltlichten Abt Manso von Monte Cassino (986—996) viele Mönche austraten, nahm er fünf von ihnen auf und

---

39. DO. III 331.

40. Vgl. Ann. Cam. I nr. 53, 57, 59, 60; VB. 7; . . . Dam. opusc. 57 c. 3.

41. Vgl. Ann. Cam. nr. 60 p. 146 Ende.

42. DO. III 199, 219, 224, 324.

43. Opusc. 57 c. 5; dazu gehören S. Januario di Campo Leone (Diöc. Arezzo) — DO. III 263; S. Marie delle Verrucca — Tronci Annali anno 1004. Livorno 1682; S. Michele di Marturi. — Der Verfasser von Ann. Cam. I 331 nr. 3 irrt, wenn er die im folgenden dargelegte Gründung von S. Michele di Marturi in Zusammenhang mit der Aufnahme der Casinater Mönche, zu denen er Bononius rechnet, bringt; vgl. p. 203 ss.

44. DO. III 331, 339.

unterstützte sie bei ihren Klostergründungen[45]. Wie er 993 mit seiner Gemahlin Judith den lateinischen Klöstern in Jerusalem reichlichen Besitz vermachte, den Abt Guarin von Cusan zu ihrem Verwalter einsetzte und durch ihn mit Romualds Eremitenreform vertraut gemacht, diesen bei seiner Klostergründung von Verghereto unterstützte, ist bereits erwähnt. Er wollte in Toscana selbst einen Mittelpunkt der Romualdinerreform besitzen. Im Juli 998, als er nach Besiegung des Crescentius mit dem Kaiser in Toscana weilte, begann er neben der Kirche des hl. Michael auf dem Kastell Marturi, welches hoch über der Elsa und dem Marturi auf einem Hügel bei dem heutigen S. Lucchese bei Poggibonsi gelegen war[46], den Bau eines Klosters, das er ebenfalls dem hl. Michael weihte. Auf seine Bitten schickte ihm Romuald aus seiner Genossenschaft in Pereum den eifrigen Bononius als Abt und drei weitere tüchtige Mönche[47].

Bononius[48], der zu den bedeutendsten Romualdinern zählte und später für die Verbreitung der Romualdinerreform in Norditalien außerordentlich tätig war[49], entstammte einem adligen Geschlecht Bolognas[50]. Seine religiöse Phantasie

45. Leo Ost. II 12.

46. VB. 7; Ueber S. Michele di Marturi und seine weitere Geschichte vgl. Repetti IV 480 ss, I 22 und Davidsohn, Geschichte von Florenz I 116, die aber irrtümlich auf Grund der falsch datierten Urkunde bei Ann. Cam. I nr. 46 die Gründung in das Jahr 970 verlegen; vgl. darüber p. 24 ss.; weitere Litt. bei F. Kehr, Regesta Pontific. Roman. III: Etruria 1908 p. 61; noch heute befindet sich bei dem über der Höhe von Poggibonsi gelegenen Kloster St. Lucchese ein Rest dieser berühmten Abtei (Rep. I 20).

47. VB. 7.

48. Die Biographien von Collina, Vita di s. Bononio abbate . . . Bologna 1777 und Melloni, Atti degli . . . I 2. Bologna 1788, 1 ss. sind völlig wertlos.

49. VB. 18 ss., bes. 20.

50. VB. 1. Das Geburtsjahr läßt sich nicht sicher feststellen; da Bononius nach Ratbert (VB. 22) post sexagesimum suae conversationis annum gestorben ist († 30. August 1030 vgl. p. 19 nr. 7—8), so würde

wurde frühzeitig durch die Frömmigkeit des Elternhauses, besonders aber durch das Kloster des hl. Stephanus, auch das „hl. Jerusalem“ genannt, beeinflußt, dessen Kirchen und Kapellen, Höfe und Plätze von seinem Gründer, dem Bischof Petronius, genau wie die hl. Stätten von Jerusalem angelegt und benannt waren[51]. Er wurde daher in St. Stefano

---

er, wenn conversatio auf seine Mönchszeit zu beziehen wäre, 966 Mönch geworden und c. 940/950 geboren sein (VB. 1); dem widerspricht aber, daß er bei seinem Eintritt in Romualds Genossenschaft zu Pereum, der 993—998 erfolgt sein müßte, als „juvenis“ bezeichnet wird (VB. 3), Bononius aber damals schon ca. 40—50 Jahre alt war. Die Zahlenangabe ist daher falsch oder conversatio ist hier im allgemeinen für „Lebenszeit“ gebraucht, so daß Bononius ca. 970 geboren und bei seinem Eintritt bei Romuald ca. 23—28 Jahre alt gewesen wäre, ein Alter, zu dem auch die Bezeichnung als juvenis passen würde.

51. VB. 1: . . . sancta illius urbis loca visitare quae ad imaginem Palestinae b. Petronius in Patria constituerat: unde monasterium S. Stephani prae omnibus dilexit, ubi frequentiore Dominicae passionis mysteria expressa videbat; über diese Klostergründung des Petronius und Einrichtung nach dem Vorbild der hl. Stätten von Jerusalem vgl. Vita Petronii c. 6 (bei Melloni, Atti o memorie Cl. I vol. I 526 ss. Bologna 1786; F. Lanzoni, S. Petronio vescovo die Bologna nello storia e nella leggenda. Rom 1907, append. 231 ss.); bei Lanzoni p. 109 ss. auch Grundriß und Abbildung von S. Stefano, das heute ein Kirchen- und Kapellenkomplex von 8 Gebäuden und zwischen der Via S. Stefano, dem Piazza della Mercanzia und der Via Santa gelegen ist: Edicola s. Sepolcro, chiesa s. Stefano oggi chiesa del Calvario, chiesa di S. Giovanni Battista oggi del ss. Crocifisso, Chiesa del Golgatha, il monte Oliveto, La valle di Giosaphat e il campo Hakeldama, atrio di Pilato mit einem Weihwasserbecken, der kirchlichen Legende nach die Schale, in der Pilatus sich die Hände wusch; das Kloster hieß deshalb auch das hl. Jerusalem. (Monasterium St. Stephani quod vocatur Jerusalem — Urk. v. 1144 bei Lanzoni p. 96 note 1), eine schon früher nachweisbare Sitte, vgl. Kloster Rebais bei Meaux oder hl. Jerusalem (Simson, Jahrb. unter Karl dem Großen II 553). Die wenigen erhaltenen Urkunden des Klosters bei Savioli, Annali Bolognesi vol. I pars. II nr. 37 ss. Bassano 1784. Genaue Untersuchung über Gründung bei Lanzoni a. a. O.; vgl. auch Weber, Bologna 1902 p. 8 11 ss. 15.

Mönch, um dauernd unter dem Eindruck der Ereignisse der Leidensgeschichte zu stehen. Durch die fortwährenden Besuche seiner Verwandten in der Ruhe des Mönchslebens gestört, verließ er mit Erlaubnis des Abtes das Kloster, um die hl. Stätten des Klosters selbst aufzusuchen und dann in einer Einöde Aegyptens zu leben[52]. So kam er zur alten Eremitenniederlassung Romualds bei Venedig[53], deren Prior Gregorius ihn nach der Insel Pereum zu Romuald schickte, um unter seiner Leitung die Anfangsgründe regulären Asketentums zu lernen[54]. Durch seinen asketischen Eifer fand er bald die Anerkennung Romualds[55], so daß er ihn als Abt für das wichtige Michaelskloster auf dem Marturikastell in Aussicht nahm[56]. Am 25. Juli 998 stellte der Markgraf im Beisein des Bononius die Gründungsurkunde aus, in der er dem Abt strenge Einhaltung der Regel zur Pflicht machte, freie Abtswahl forderte, das Kloster mit umfangreichen Grundbesitz ausstattete und es unter den Schutz des Papstes und Kaisers stellte[57]. In fast verschwenderischer Weise überwies er der Abtei am 10. August 998 noch einmal zahlreiche Güter in Toscana und Modena[58].

Es ist natürlich, daß Otto III. bei seinem nahen Verhältnis zu dem Markgrafen — er hielt sich ja damals bei Pistoja und Lucca auf — über die Besetzung des Michaelsklosters durch Romualdiner nicht ununterrichtet blieb und Näheres über Romuald erfuhr. Er selbst war damals mit der Neuordnung des Kirchen- und Klosterwesens beschäftigt, wie sein allgemeines Dekret über die Verpachtung des Kirchengutes in Pavia vom 20. September 998 beweist[59]. Be-

52. VB. 2.
53. VB. 2.
54. VB. 4—5.
55. VB. 6.
56. VB. 7.
57. Vgl. p. 25 s.
58. Vgl. p. 26 s.
59. MG. Constitutiones et acta publica I nr. 23 p. 49 s.

sonders interessierte ihn damals die Reform der St. Apollinarisabtei von Classe[60], die unter seinem kaiserlichen Patronat stand[61]. So ist es verständlich, daß er bei seinem Aufenthalt in Ravenna den Bitten der Mönche, die Romuald zum Abt wünschten, in Erinnerung an die Ernennung des Romuald-schülers Bononius zum Abt von S. Michel di Marturi gern Gehör schenkte. Bei eingetretener Dunkelheit begab er sich allein zur einsamen Waldinsel von Pereum, um Romuald, dessen Abneigung gegen alle öffentlichen Aemter ihm bekannt war[62], persönlich zur Annahme des Abtsstabes von St. Apollinare zu bewegen. Während der Nacht blieb er in der unwirtlichen Zelle des Eremiten, und hier in der Einsamkeit, wo alles an die Vergänglichkeit und ans Jenseit mahnte, vergaß der kaiserliche Jüngling seinen irdischen Rang, ergriff ihn Sehnsucht nach Befreiung von der schweren Schuld, die das jugendliche Gemüt in düstere Schwermut versenkte. Reuevoll beichtete er Romuald seine Schuld an der grausamen Behandlung des Crescentius und des Papstes Johannes, die beide gegen den Eid der Sicherheit zu Tode geschleift worden waren[63], seine schuldvollen verbrecherischen Beziehungen zur Gemahlin des getöteten Crescentius[64]. Romuald, der von nun ab wie ein Beichtvater die religiösen Stimmungen des Kaisers beeinflußte, legte ihm als Buße eine Wallfahrt nach der Michaelisbasilika auf dem

---

60. VR. 22.

61. Erst am 22. November 1001 (DO. III 416) gelangte St. Apollinare unter die Jurisdiktion des Erzbischofs von Ravenna, was am 1. Dezember 1001 (DO. III 419) nochmals bestätigt wurde.

62. VR. 22; Vfr. 2: Als Romuald zum Abt des neuen Adalbertsklosters in Pereum ernannt werden sollte, wies nach Brun Romuald es deshalb ab, weil er nicht „Abt der Leiber, sondern der Seelen“ sein wollte.

63. Ann. Quedlinb. 998; Ann. Hildesh. 998; Thietmar IV 21; Joh. Chronic p. 154/155 (ed. Monticolo); Vita s. Nili ç. 89—91. (Migne graec. 120, 147 ss.); VR. 25; DO. III 285.

64. VR. 25; Vfr. 7.

Monte Gargano auf[65], an die der Kaiser immer mehr unter der Gewalt seiner asketischen Neigungen eine Bußübung nach der anderen reihte. Nur mit Bitten und Drohungen wußte Otto III. Romuald, der ihn am andern Morgen zum kaiserlichen Palast in Ravenna begleitet hatte, zur Annahme der Abtswürde von St. Apollinare zu bewegen[66]; es war wohl im Oktober-November 998, denn am 30. November finden wir den Kaiser bereits wieder in Rom[67].

Romuald hieß nun offiziell „Abt und Eremit", während er selbst in den Urkunden sich einfach als „Mönch" unterzeichnete[68]. Es ist verständlich, daß der an alle Härten der

---

65. Daß die Wallfahrt nach Monte Gargano als Bußleistung betrachtet wurde, ist zweifellos; nach der Vita S. Nili c. 91 als Sühne für den Eidbruch an Johannes, nach VR. 25 für den an Crescentius; dazu Leo Ost. II 24; Steininschrift im linken Seitenschiff von St. Apollinare aus dem Jahre 1000 (abgedr. bei Stacke, Deutsche Gesch. 1880 I 281); überhaupt hat man die Stellung des jungen Kaisers zu den Asketen, seine fortwährenden Bußübungen nicht aus einer krankhaften Melancholie zu erklären, sondern aus einem ihn bedrückenden Schuldbewußtsein heraus, das nach seiner religiösen Ueberzeugung unter dem Einfluß der Asketen nur auf diese Weise getilgt werden konnte. Brun (Vfr. 7), der mit dem Seelenleben des Kaisers wie kaum jemand vertraut war, läßt darüber keinen Zweifel; vgl. auch Brun vita S. Adalberti c. 20.

66. VR. 22; bestätigt von Brun (Vfr. 2): . . . Hic . . . Romualdus bonae erat aetatis et in illa provincia mirae et inauditae virtutis. Non post multos quem pietate nulli secundus rex Otto ultimus vi ab heremo traxit et in Classi abbatem posuit.

67. DO. III 305.

68. In dem Protokoll der Asketenversammlung von St. Apollinare am 4. April 1001 (DO. III 396). Wer sein Vorgänger in St. Apollinare war, läßt sich nicht bestimmen; die Abtsliste ist sehr lückenhaft:

955 und 27. Mai 965 Dominicus (Fant. III 1 und III 6); 25. Mai 972 Honestus (DO. I 410, VR. 2), 29. Oktober 987 Martinus (Ann. Cam. I 47); Oktober-November 998 bis Dezember 999 Romuald (vgl. p. 63 ss.); 4. April 1001 Arderadus (DO. III 396), 26. April 1001 Hardefadus (DO. III 400), 2. April 1007 und 25. April 1009 Bonus (DH. II 129 u. 191). Zu der Abtsliste ist zu bemerken, daß 1. zweifelhaft ist, ob Martinus der von Maiolus eingesetzte Abt und ein mittelbarer Vor-

Einsiedelei gewöhnte Asket von den Mönchen eiserne Disziplin verlangte. Sie setzten ihm jedoch heftigen Widerstand entgegen. Romuald selbst war die Ruhe der Einöde verloren gegangen, denn die mit vielen wirtschaftlichen und amtlichen Geschäften verknüpfte Abtstätigkeit eines Klosters wie St. Apollinare ließ Romuald nur wenig Zeit zu eigener Erbauung und religiöser Uebung[69]. Er beschloß daher bei der nächsten Anwesenheit des Kaisers, ihn um Abnahme seines drückenden Amtes zu bitten. Otto rüstete damals in Rom zum Pilgerzuge an das Grab seines schwärmerisch verehrten Freundes Adalbert, der 997 den Missionstod unter den Preußen gestorben war[70]. Mit einem glänzenden Gefolge römischer Kardinäle und Senatoren[71] brach er Dezember 999 von Rom auf[72]. Am 19. Dezember ist er schon in Ravenna, wo er dem Erzbischof Leo, dem Nachfolger des zum Papst ernannten Gerbert, von neuem den gesamten Besitzstand der Kirche von Ravenna bestätigte[73]. Bei diesem vorübergehenden Aufenthalt Ottos in Ravenna suchte Romuald den Kaiser auf und bat ihn um Befreiung von seinem drückenden Amt. Als der Kaiser sich weigerte, warf er unwillig ihm und dem bei ihm weilenden Erzbischof Leo den Abtsstab vor die Füße[74]. Ein solcher Mann, von dem sein Schüler Brun berichtet, „er hatte dies Merkwürdige an seinem Charakter, daß er mit Absicht Menschen zu mißfallen suchte“[75], war frei von aller Furcht, selbst vor dem Mächtig-

---

gänger von Romuald ist. 2. Dagegen sehr wahrscheinlich ist, daß Arderadus, identisch mit Hardefadus, der Nachfolger Romualds gewesen ist.

69. VR. 22—23; Vfr. 2.

70. Voigt, Brun 149 ss.

71. Thietmar IV 28.

72. Am 3. Dezember ist er noch in Rom (DO. III 340).

73. DO. III 341; am 1. Januar 1000 (DO. III 343) ist der Kaiser bereits in Verona.

74. VR. 23; Vfr. 2 (SS. XV 2, 718).

75. Vfr. 2.

sten, wenn es sich um religiöse Werte handelte. Schroff brach er alle Beziehungen ab, verließ eilends Ravenna, um „in einer freundlichen Einsamkeit wenigstens sich selber zu retten, da er wegen der Unruhe der Weltlichen in jenem Kloster keinen Gewinn an Seelen zu machen im Stande war“[76].

3. Romualds Aufenthalt in der Einöde von Johann Gradenigo bei Monte Cassino. (Dezember 999 bis Herbst 1000.)

Als nun Kaiser Otto über die Alpen nach Gnesen zum Grabe des hl. Adalbert zog, eilte Romuald wie ein Fliehender nach Monte Cassino, wo unter seinem Schüler Johann Gradenigo eine große Einsiedlergenossenschaft entstanden war. Brun von Querfurt sah für die Flucht Romualds nach Monte Cassino zwei Gründe als maßgebend an: einmal Romualds Wunsch, eine entlegene Einsiedelei zu haben, und andrerseits die Sehnsucht, seinen Schüler Johann Gradenigo, den er seit dem Weggang aus der Einsiedelei bei Cusan im Jahre 988 nicht gesehen hatte, persönlich zu besuchen und durch Zwiegespräch zu ermuntern[77]. Johannes Gradenigo hatte zusammen mit dem Abt Guarin und dem früheren Lehrer Romualds, Marinus, den Grafen Oliba nach Monte Cassino geleitet[78], wo der Graf als Mönch eintrat und wohl 990 starb[79]. Marinus war darauf weiter nach Apulien, in

76. Ibid.

77. Vfr. 2. Die zeitliche Anordnung der Ereignisse bei Damiani ist nach Bruns vita quinque fratrum, dem als Zeitgenossen ein höherer Wert zukommt, zu verbessern. Nach VR. 22—26 folgte auf die Vorgänge in St. Apollinare der römische Aufenthalt Ottos, die Ereignisse bei Tibur, sein Fasten in Ravenna, dann ging Romuald erst von Tibur nach Monte-Cassino, dann nach Ravenna-Pereum.

78. VR. 15; Leo Ost. II 19.

79. Gesta comitum Barcinocensium c. 7 (Marca hisp. p. 541).

das Gebiet des griechischen Mönchtums, vorgedrungen, wo er später von den Sarazenen erschlagen wurde[80]. Guarin hatte seine Wallfahrt nach Palästina fortgesetzt, und wir haben bereits gesehen, wie er dort mit Hilfe Hugos von Tuscien für die lateinischen Klöster sorgte[81]; er muß vor dem Jahre 1000 gestorben sein[82].

Als dieser Pilgerzug aus Cusan 988 nach Monte Cassino kam, war Abt des Klosters Manso, der 986 seinem trefflichen Vorgänger Aligernus gefolgt war. Während unter der langjährigen segensreichen Leitung von Aligernus (949–986)[83], der noch aus der straffen Schule des Abtes Odo von Cluny stammte[84], Monte Cassino nach seinem tiefen Verfall in religiöser wie wirtschaftlicher Beziehung einen gewaltigen Aufschwung erlebte, führte der aus dem Fürstengeschlecht von Capua stammende Manso (986—996) fürstlichen Luxus und alle verderbten Sitten des tiefgesunkenen Adels seiner Zeit ein[85]. Erst als nach der Ermordung des verhaßten Manso[86] der greise und fromme Johannes II. (996—997) und nach ihm der streng asketisch gesinnte, für das griech. Mönchtum begeisterte Johannes III. (997—1010) die Abtswürde von Monte Cassino übernommen hatten, konnte der religiöse Geist

---

80. VR. 15.

81. Vgl. p. 101 ss.

82. In einer Dotationsurkunde vom 22. Februar 1000 (Marca Hisp. p. 147) an den Abt Guifred von Cusan wird von Guarin als einem Toten gesprochen . . . venerabilis memoriae Vvarius decessor tuus … .

83. Zur Abtsliste von Cassino vgl. Tosti, Storia della badia di Monte Cassino. Napoli 1843 III 358; die Jahre ergeben sich aus den gleichzeitigen Annales Casinates (SS. III 171/172). Im übrigen Leo Ost. Chronica monast. Casin. Lib. II (SS. VII).

84. Sackur I 113/114; Leo Ost. II c. 1.

85. Leo Ost. II 16; Vita S. Nili 84—85.

86. Leo Ost. II 16; Vita S. Nili 85.

der auch während des Willkürregiments des Manso in vielen lebendig geblieben war[87], sich wieder kraftvoll hervortun.

Unter diesen beiden Aebten geschah das für die Verbreitung von Romualds asketischen Ideal wichtige Ereignis, daß das altberühmte Monte Cassino, das auch für die Romualdinereremiten als „die Quelle und der Ursprung der Regel" galt[88] und für das gesamte abendländische Mönchtum immer noch das vorbildliche Muster in seinen Mönchsgebräuchen und Einrichtungen bildete[89], die von Johann Gradenigo hier verbreitete Eremitenorganisation Romualds annahm. Im Jahr 997 legte der hochbejahrte Abt Johann II. von Monte Cassino sein Amt nieder und trat zugleich mit fünf seiner Mönche in die Einsiedlergenossenschaft des Johann Gradenigo ein[90].

Für die Aufnahme von Romualds Reform war Monte Cassino infolge seiner Begeisterung für das griechische asketische Ideal und infolge seiner Hochschätzung des griechischen Mönchtums ein geeigneter Boden gewesen. Monte Cassino hatte von Anfang an reiche Anknüpfungspunkte in den von griechischen Mönchen besetzten Gebieten; in Benevent und Capua besaß es zahlreiche Güter[91], deren Bewirtschaftung die Casinater Mönche in Berührung mit den Griechen brachte; der Abt Aligernus stammte aus Neapel, der asketisch gerichtetet Johann III. aus Benevent[92]. Die Hochschätzung war vor allem durch den Aufenthalt des hl. Nilus, den wir be-

---

87. Dies ergibt sich aus der Tatsache, daß einige Jahre nach Mansos Tod 5 Mönche mit Johannes in die Einöde gehen.

88. Vfr. 2.

89. Bezeichnend dafür ist die Anrufung ihrer Entscheidung in dem Streit, der in den deutschen Klöstern bei Einführung der Cluniazenser-Gebräuche entstand; gedr. bei Holstenius Brockie, Codex Regul. II 81 s. vgl. dazu B. Albers, Untersuch. zu den ältesten Mönchsgewohnheiten p. 23 nr. 1.

90. Leo Ost. II 20; Ann. Casin. 996 (SS. III 172).

91. DO. III 291.

92. Ann. Casin. 996; Leo Ost. II 1.

reits an anderer Stelle geschildert haben, sehr gefördert worden; seine Einsiedlerkolonie in Valleluca und das griechische Kloster von Pontecorvo boten hinreichend Gelegenheit, das griechische Mönchsideal in seiner praktischen Durchführung kennen zu lernen. Wie tief die Hingabe an dasselbe in den Casinater Mönchen gewurzelt war, beweist zur Genüge die Tatsache, daß bei Mansos weltlichem Regiment 986 die ernster gerichteten Mönche das Kloster verließen und drei von ihnen in den griechischen Klöstern am Sinai und Athos griechische Askese und Verfassung studierten[93].

Als sich Johann Gradenigo 988 bei Monte Cassino als Einsiedler niederließ, war Romualds Eremitenreform in Italien noch völlig unbekannt. Durch Johann Gradenigos Propaganda, der Romuald als den ersten Gesetzgeber der Anachoreten pries, hat sich bald diese neue, einer Regel unterworfene Lebensweise in der weiteren Umgebung von Monte Cassino verbreitet, sodaß überallher Asketen kamen, um von ihm in Romualds asketischer Lebensweise Unterricht zu empfangen; zu ihnen gehörte ein Eremit Benedikt[94], der später in der Polenmission der Romualdiner sich einen bedeutenden Namen schuf. Gerade Benedikts Werdegang zeigt, wie man Romualds Reform des Einsiedlerlebens als etwas ganz Neues und Notwendiges empfand. Allen kanonischen Bestimmungen für das Einsiedlerleben hatte er Genüge geleistet. Nachdem er einige Zeit dem Kanonikerkollegiat von Benevent, wo er auf simonistische Weise von dem Erzbischof Alfanus[95] die Priesterweihe erhielt, angehört hatte, trat er in das Kloster St. Salvatore am Meere zu Benevent ein. Mit Erlaubnis des Abtes verließ er es nach einigen Jahren und lebte als Einsiedler auf dem nördlich von Rom gelegenen Monte Soratte, bis ihm sein Abt neben dem Kloster S. Salvatore eine Zelle er-

93. Vgl. nr. 99.
94. Vgl. über ihn Vfr. 1—2.
95. Vfr. 1: . . . ab episcopo terrae presbiter ordinatur, womit nur Alfanus gemeint sein kann, der sich von 983/85—1001 nachweisen läßt.

baute. Möglicherweise durch den Abt Johannes III. von Monte Cassino, der ebenfalls aus Benevent stammte, auf Johann Gradenigos Eremitenverfassung aufmerksam gemacht, trat er in seine Einsiedlergenossenschaft ein und lebte nach Romualdinerbrauch in dessen Zelle, um die Einsiedlerregel zu lernen. Gerade bei ihm zeigt sich das volle Verständnis, das man in Eremitenkreisen dieser Neuerung Romualds entgegenbrachte. Brun hebt mit großer Deutlichkeit hervor, wie er alle für den Einsiedler gestellten Bedingungen erfüllt hatte, aber Johann Gradenigo zum Lehrmeister nahm, um nicht bei seinem Gutdünken in der asketischen Lebensweise, die jeder Asket nach Willkür sich schuf, zu irren[96]. Andererseits erzählt Brun, wie Johann Gradenigo ihm gegenüber Romuald als den „Vater der vernünftigen Einsiedler, die gesetzmäßig leben" gefeiert habe, als den, der zum ersten Mal nicht nach eigenem Gutdünken, sondern nach nach einer Regel, d. h. nach den Gesprächen der Einsiedlerväter, sein asketisches Leben führe[97].

997 trat nun der greise Abt Johann II. von Monte Cassino in die Einsiedlerkolonie von Johann Gradenigo mit fünf seiner Mönche ein; damit war von dem Mutterkloster des abendländischen Mönchtums das asketische Ideal Romualds anerkannt; nichts ist dafür bezeichnender, als daß man die Niederlassung von Monte Cassino nach Romualds Einsiedelei bei Ravenna ebenfalls „Pereum" nannte. Johann II. ließ für die Einsiedlerkolonie sogar eine dem hl. Cosmas und hl. Damiani geweihte Kapelle erbauen[98].

---

96. Vfr. 2.
97. Ibid.
98. Leo Ost. II 20: Johannes abbas... abbatia relicta in proximam eremum (vgl. VR. 15: Johannes Gradenigo . . . cellam sibi aedificari prope monasterium [Cassinum] petivit), in loco, qui hodie P i r e t u m appellatur, cum quinque fratribus secessit ibique in honorem sanctorum Cosmae et Damiani parvula constructa ecclesia, solitarius quodam modo degens in spiritualibus operibus reliquum vitae suae tempus

Auf diese Begeisterung für das streng asketische Ideal Romualds in Monte Cassino, die, wie gezeigt, in der von den Casinater Mönchen geteilten Hochschätzung des griech. Mönchtums begründet lag, war der streng asketisch gesinnte Abt Johann III. von entscheidenden Einfluß. Er hatte ja zu den Mönchen gehört, die bei Mansos Amtsantritt das Kloster verlassen hatten, um in den griechischen Klöstern am Sinai und am Athos griechisches Mönchswesen zu lernen[99]. Als er dann nach Mansos Tod 996 aus dem Athoskloster nach Monte Cassino zurückkehrte, wurde er auf Veranlassung Johanns II. zum Prior und 997 zu seinem Nachfolger erwählt[100]. Nichts ist natürlicher, als daß Johann III. gerade in seiner Eigenschaft als Abt für die auf Grund von Benedikt und Cassian durchgeführte Verfassung des asketischen Ideals Romualds eintrat, sobald er seine Gleichheit mit dem griechischen Mönchtum an Johann Gradenigos Niederlassung praktisch kennen lernte.

Es war wohl Ende Dezember 999, als der gefeierte Romuald nun selbst, vom Joch des Abbatiats befreit, wie ein Fliehender aus Ravenna zu der Einsiedlergenossenschaft seines Schülers Johann Gradenigo bei Monte Cassino herbeieilte[101]. Auch der Beneventaner Eremit Benedikt, der nach seiner

---

exegit . . . Der Name Pereum für die Einsiedlergenossenschaft Romualds bei Ravenna (VR. 21) ist ebenfalls aus Piretum entstanden, worin man wahrscheinlich einen Hinweis auf bestehende Birnbaumanpflanzungen zu sehen hat. Vgl. Ann. Cam. I 114: „Locus is erat a pirorum forte copia Piretum dictum, inde Peretum et Pereum; sic enim in variis codicibus et exemplaribus effertur hoc nomen; nähere Begründung bei F. L. Bertoldi, Memorie Storiche d'Argenta. Ferrarra 1787 I 17 ss.; vgl. auch die Bemerkung bei Migne 144, 972: „Insula erat ad Padi ostia, antiquitus Pyretum dicta, mox etiam Peretrum“. Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß mit dem vom Leo Ost. gebrauchten „Piretum“ Pereum gemeint ist.

99. Leo Ost. II 12,22.

100. Ibid.

101. Vfr. 2; Begründung der Chronologie auf p. 67.

Lehrzeit bei dem bereits hochbetagten Johann Gradenigo wieder nach seiner Zelle beim Salvatorkloster zu Benevent, zurückgekehrt war[102], fand sich auf die Nachricht von Romualds Ankunft dort ein, um von nun an den ständigen Begleiter Romualds[103] zu bilden. In der Einsiedlerkolonie zu Monte Cassino, zu der Johann Gradenigo, der alte Abt von Monte Cassino Johannes, die früheren Casinater Mönche, Benedikt und andere Asketen gehörten, hat Romuald bis zum Herbst des Jahres 1000 zweifellos eine erfolgreiche Propaganda für seine Reform entfaltet. Im Herbst erkrankte er hier, sodaß er kaum dem Tode entging; sein treuer Schüler Benedikt pflegte ihn[104]. Mit ihm zusammen verließ er dann Oktober 1000 die Einöde von Monte Cassino und ging nach Rom, gerade als Otto III. von seiner Pilgerfahrt vom Grabe des hl. Adalbert von Gnesen nach Rom zurückkehrte[105].

4. Der sich steigernde Einfluß Romualds auf Otto III. uud seine Umgebung während seines Aufenthaltes in und bei Rom. (Herbst 1000 bis Frühjahr 1001).

Während Otto in Deutschland weilte, waren die deutschfeindlichen Pläne der Römer schon zur geheimen Verschwörung gediehen. Man haßte die deutsche Herrschaft, noch mehr

---

102. Denn Vfr. 2 heißt es: . . . ut fama venit Romualdum patrem rationalium heremitarum, qui cum lega vivunt venisse, quasi cui bona fortuna se sponte obtulit, de loco suo Benedictus simpliciter Romualdum quaerere ascenso equo festinarit. Daraus, daß Benedikt nur von einem Gerücht weiß und Romuald noch suchen muß, geht hervor, daß er nicht in Monte Cassino war, sondern unter dem „locus suus“ seine Zelle bei S. Salvstore zu verstehen ist.

103. Vfr. 2.

104. VR. 26; Vfr. 2; Leo Ost. II 18.

105. Vfr. 2; die erste Urkunde Otto III. in Rom ist vom 7. Oktober 1000 (DO. III 382) datiert.

des Kaisers Idee, Rom zur dauernden Residenz zu machen[106]. Brun erzählt, wie die römischen Verschwörer mit heuchlerischer Freude den nichts ahnenden Kaiser empfingen und wie nur ein schreckliches Unwetter mit dröhnenden Donnerschlägen das einzige Vorzeichen für die kommende Revolution bildete[107].

Der Kaiser hatte die vom Grabe des hl. Adalbert mitgebrachten Reliquien in der neu errichteten Adalbertskirche auf der Tiberinsel beisetzen lassen[108]. Als barfüßiger Pilger war er unter Gebeten zum Grabe Adalberts gegangen und hatte unter Thränenströmen den hl. Märtyrer um seine Fürbitte angefleht[109]. In dieser religiösen Schwärmerei für den Märtyrer Adalbert verband sich der Kaiser seit seiner Rückkehr immer enger mit den Mönchen von St. Bonifacio und St. Alessio, wo der hl. Adalbert Mönch gewesen war und wo seine begeisterten Verehrer lebten wie der Abt Leo u. a., vor allem der vom Kaiser verehrte[110] junge Brun von Querfurt[111], sein früherer Hofkaplan, der hier Frühjahr 998 als Mönch eingetreten war. Und während die drohenden Verhältnisse Roms seine ganze Aufmerksamkeit verlangten, gab sich der Kaiser mehr als je unter dem Druck mancher geheimen Schuld religiösen Bußübungen hin, um nach Bruns eignem Zeugnis „durch Nachtwachen, Sack und Fasten, worin er stark war, durch reine Almosen und süßes Gebet Sühne zu empfangen[112]“. So ist es verständlich, daß der Kaiser fast wie ein Mönch lebte und seine Residenz auf dem Aventin in zwei Urkunden vom 1. November 1000 sogar als „Palastkloster“ bezeichnete[113].

---

106. Vfr. 7; Gesta episc. Camerac. Lib. I (SS. VII 451).
107. Vfr. 2.
108. Voigt, Brun p. 56.
109. Thietmar Chronic IV 28.
110. Zu Brun vgl. überhaupt Voigt, Brun a. a. O.; besonders p. 233 ss. (nr. 217).
111. Vfr. 2; VR. 27.
112. VR. 7 (SS. XV 2 p. 724 lin. 5 ss.).
113. DO. III 383—384.

Zu jener Zeit kam Romuald in Begleitung seines Schülers Benedikt, der wegen seiner streng asketischen Lebensweise selbst Romualds Anerkennung erhielt[114], nach Rom In der düsteren Stimmung, die am kaiserlichen Hofe herrschte, fand er für seine asketischen Ideale gut bereiteten Boden. Leider berichtet uns Brun über die von ihm mit erlebten Ereignisse, die sich damals geheimnisvoll zwischen dem kaiserlichen Palast und dem ebenfalls auf dem Aventin in seiner Nähe gelegenen Kloster St. Bonifacio und St. Alessio[115] abspielten, herzlich wenig; eine zarte Scheu, seine eigenen tief bewegenden Erlebnisse von damals anderen zu offenbaren, legte ihm diese Zurückhaltung auf[116]. Romualds Auftreten machte gewaltigen Eindruck; alles predigte an ihm irdische Vergänglichkeit und mahnte ans Jenseit. Der junge Kaiser geriet immer mehr unter seinen unsichtbaren mächtigen Einfluß, den er als Beichtvater über ihn gewann. Nichts ist bezeichnender dafür, daß selbst Brun von Querfurt sein Kloster St. Bonifacio verließ und sich Romuald anschloß[117]. Auch

114. Vfr. 2.

115. Gesta episc. Camerac. Lib. I (SS. VII 451); DO. III 209.

116. Vfr. 2: . . . Romualdus . . . duobus, quorum amor tetigit viscera cesaris, quorum unus vocabatur B e n i g n u s, alter Thomas, cum leticia grandi ad auream heremum Deo servire regressus est . . . Daß mit den von Brun absichtlich angewendeten Pseudonym Benignus = Bonifacius (VR. 26) nur Brun selbst gemeint sein kann, ergibt sich daraus, daß er in der ersten Person Plualis (nos) weiter erzählt.

117. Vfr. 2; VR. 26. Wenn Damiani Bruns Anschluß an Romuald in die Zeit der Belagernng von Tivoli legt, so wird er damit kaum Recht haben. Da nach unserer Berechnung die Belagerung Tivolis in den letzten Wochen des Januar 1001, die Empörung Roms Anfang Februar, der Aufbruch Romualds nach Ravenna Mitte Februar erfolgte (vgl. nr. 124), so würde die Zeit für den Aufenthalt Bruns in der Einöde Romualds bei Rom außerordentlich kurz sein. Damit stimmt aber die Schilderung Bruns (Vfr. 2), die einen längeren Aufenthalt in Romualds Einöde erfordert, nicht überein; vielmehr wird Brun sich bereits November 1000 in Rom an Romuald zusammen mit Tammus angeschlossen haben.

des Kaisers ständiger Begleiter, der Ritter Tammus[118], welcher einst Crescentius den Eid gebrochen hatte[119], beichtete Romuald und trat zur Sühne seiner Schuld in dessen Einsiedlergenossenschaft ein; eine allgemeine Weltflucht ergriff das kaiserliche Hoflager, denn noch andere deutsche Ritter aus der Umgebung des Kaisers wurden durch Romualds Auftreten zum Anschluß an ihn veranlaßt[120]; sicherlich war für diese außerordentliche Hochschätzung Romualds im kaiserlichen Hoflager auch die Anwesenheit seines großen Gönners, des Markgrafen Hugo von Tuscien[121], nicht ohne Bedeutung.

Romuald gründete nun in der Nähe von Rom eine Einsiedlergenossenschaft, vielleicht in dem schluchtenreichen Teveronetal bei Tivoli oder Subiaco[122], von deren religiösen Uebungen und asketischen Leistungen Brun begeistert redet[123]. Für die Wahl einer Einöde in der Nähe Roms war vielleicht

---

118. Vfr. 2; VR. 25—26. Tammus ist identisch mit der von Brun angewendeten christlichen Namensform; möglicherweise ist dieser von Romuald bekehrte Tammus als Bruder Bernwards von Hildesheim anzusehen (Vita Bernwardi c. 35; vgl. Sackur I 345 nr. 2); denn die von Damiani und Brun von ihm berichteten Tatsachen, daß er 1. beim Kaiser in großer Gunst stand, 2. einen sehr rechtschaffenen Wandel führte, hebt auch Thangmar hervor. Man muß dann annehmen, daß Tammo die Einsiedelei wieder verlassen hat, um später nach Erledigung seiner Aufgabe zusammen mit dem Kaiser wieder in sie zurückzukehren. Nach Thangmar besetzte er 1001 (Herbst) das am Fuße des Monte Soratte gelegene Kastell.

119. VR. 25.

120. VR. 26.

121. Gesta episc. Camerac. Lib. I; DO. III 388 vom 18. Januar 1001 zu Rom.

122. Brun sagt über die Lage der Einöde weiter nichts als . . . Roma cui prope stat hec heremus . . . (Vfr. 2). Die Lage bei Tivoli oder Subiaco wird dadurch wahrscheinlich gemacht, daß er 1. bei der Belagerung von Tivoli eingreift (VR. 23) und 2. auf der Suche nach Schülern (Vfr. 2) bei Tivoli einen Einsiedler Venerius (VR. 24) zur Anerkennung der kanonischen Bestimmungen bringt.

123. Vfr. 2.

die Rücksicht auf den Kaiser bestimmend, dem die Trennung von seinen beiden Freunden Brun und Tammus sehr nahe ging. Wie einige Monate später, wird er mit den Anachoreten lebhafte Beziehungen unterhalten haben, was auch daraus hervorgeht, daß die politischen Ereignisse in Romualds Einöde genau bekannt waren und der für den Kaiser unglückliche Verlauf derselben zur Verlegung der Einöde führte[124].

Von hier aus erschien Romuald Ende Januar 1001 als Friedensvermittler bei der Belagerung von Tivoli im Teveronetal[125], wo die geheime Verschwörung zum offenen Aufruhr

---

124. Vfr. 2 wird als Grund für das Verlassen der Einöde die Störung durch die politischen Ereignisse angegeben . . . Movet invidiam diabolus quieti servorum Dei, quia Roma, cui prope stat hec heremus, dedignata non sic promerentem benignum cesarem Ottonem dum repudiaret . . .

125. Die Uebergabe fällt zwischen den 4. Januar 1001, Datum der Ankunft Bernwards in Rom, und den 15. Februar (DO. III 391), dem letzten Tag Ottos III. in Rom. Das genaue Datum für die Uebergabe ergibt sich aus einem Vergleich der vita Bernwardi und der Diplome Ottos. Nach der vita Bernwardi c. 19 verließ Bischof Bernward Hildesheim am 2. November und kam in Rom am 4. Januar an, um hier die Entscheidung in seinem Gandesheimer Kirchenstreit mit dem Erzbischof Willegis durch Papst und Kaiser zu erreichen. Erst einige Tage später (c. 20/21) fand unter Vorsitz des Kaisers Otto III. und des Papstes Silvester II. in der Sebastiankirche über die Streitfrage eine Synode statt, auf der besonders Herzog Heinrich energisch für Bernward eintrat (VBernw. c. 22) und dann durch Kaiser Otto III. und Papst Silvester in seine Rechte eingesetzt wurde. Meines Erachtens fand diese Synode am 23. Jauuar 1001 statt, wo wir alle vier Personen zusammenfinden und durch Vermittlung des Papstes und des Herzogs Heinrich dem Bischof Bernward und der bischöflichen Kirche zu Hildesheim von Otto die Burg Dahlem und die Abgaben der Freien im Gau Ostfalen geschenkt werden (DO. III 390). Dann ist die Uebergabe Tivolis nach dem 23. Januar zu setzen, da Thangmar (V. Bernward 23) sie nach der Synode stattfinden läßt und Bernward wie Sylvester sich daran beteiligten, und zwar an das Ende vom Januar, möglicherweise Anfang Februar, da 1. Bernward und Silvester erst nach einigen Tagen das Vermittlungswerk beginnen (VBernward 23) und 2. die sofort nach

entfacht war. Man hatte durch Ermordung des Grafen Mazzolinus die deutsche Herrschaft abgeschüttelt; der Kaiser suchte die Stadt durch eine schon lange währende Belagerung zu unterwerfen, als Romuald zusammen mit Papst Silvester II. und Bischof Bernward von Hildesheim den Frieden zwischen Stadt und Kaiser vermittelte[127]. Die Tiburtiner stellten Geißeln, rissen einen Teil der Mauern nieder und lieferten den Mörder der Mutter des getöteten Grafen aus, die ihn auf Romualds Fürbitte hin freigab.

Romuald hat überhaupt nicht ständig in der Einöde von Rom gelebt; Brun berichtet ausdrücklich, daß er viel umherzog und für seine Anachoretengenossenschaften eifrig warb[128]. So brachte er gelegentlich seines Aufenthaltes bei Tivoli einen alten Anachoreten Venerius zur Anerkennung der für die Einsiedler geltenden kanonischen Gesetzgebung, der ohne Erlaubnis das Kloster verlassen und fern von demselben nach eigenem Gutdünken lebte[129].

Kurze Zeit nach der Belagerung von Tivoli brach in Rom die offene Empörung aus. Man hat aus allen Quellen den Eindruck, daß der Kaiser, der durch seine verschwenderische Freigebigkeit gegen die Römer und seine liebevolle Behandlung die Stadt für sich gewonnen glaubte, vollständig überrascht wurde[130]. Nur mit Mühe konnte er aus dem

---

der Uebergabe von Tivoli revoltierenden Römer (V. Bernward. 24) den Kaiser einschließen, der nach dem dritten Tage (Gesta episc. Camerac. Lib. I), d. h. am 15. Februar, Rom verläßt.

127. VR. 23; vita Bernwardi 23, 4. Wenn von Damiani die Vermittlung zwischen Kaiser und Tivoli allein dem Romuald, von Thangmar aber nur Bernward und Silvester zugeschrieben wird, so wird man der geschichtlichen Wahrheit wohl am nächsten kommen, wenn man ihre Aussagen vereinigt. Thangmar ist als Berichterstatter durchaus zuverlässig, aber auch Damiani hat aus guten Quellen geschöpft, wie seine Uebereinstimmung in dem Bericht von der Ermordung eines Grafen Mazzolinus mit den Gesta Camerac. episc. Lib. I beweist.

128. Vfr. 2.

129. VR. 24.

130. Vfr. 2; Vfr. 7; Gesta episc. Camerac. Lib. I.

Aventinpalast, wo er drei Tage lang von der revoltierenden Menge belagert wurde, durch Heinrich von Kärnthen und Hugo von Tuscien befreit werden[131]. Am 16. Februar lagerte er vor den Toren der Stadt[132], gegen die er mit seinen geringen Truppen nicht vorgehen konnte. Auch im Süden Italiens war die deutsche Herrschaft abgeschüttelt[133]. Otto zog sich daher nach dem Norden Italiens zurück, um neue Streitkräfte zu sammeln[134]. In Begleitung des Papstes Silvester[135], seines Vetters Heinrich von Kärnthen[136], des Markgrafen Hugo von Tuscien[137] brach er in der zweiten Hälfte des Februar nach Ravenna auf. Im kaiserlichen Gefolge befanden sich auch wahrscheinlich Romuald, Brun, Tammus, Benedikt und die übrigen Anachoreten[138], die nach

131. Vfr. 2; Vfr. 7; Thietmar Chronic. IV 30; Vita Bernwardi cc. 24—27; Annal. Quedlinburg. ad. a. 1001; Gesta episc. Cameraci Lib. I (SS. VII 451).

132. Die Urkunden Ottos stimmen mit den chronologischen Angaben der vita Bernwardi genau überein. Nach Vita Bernwardi c. 27 verließen Papst und Kaiser die Stadt am Sonntag Exsurge, d. h. am 15. Februar. Die letzte Urkunde Ottos in Rom ist datiert vom 15. Februar (DO. III 391). Der Aufenthalt des Kaisers vor Rom kann nur wenige Tage gedauert haben, um die versprengten kaiserlichen Anhänger zu sammeln, da der Kaiser am 7. März (DO. III 392) bereits in Perugia ist.

133. Vgl. darüber Schlumberger, l'Épopée byzantine p. 299 ss.

134. Thietmar Chronic. IV 30; Vfr. 7.

135. Gesta episc. Cameracens; DO. III 396.

136. Vgl. nr. 131.

137. DO. III 403.

138. Daß die bei VR. 22, 26 gegebene Reihenfolge der Ereignisse unmöglich richtig ist, ist schon gezeigt. Das Wahrscheinlichste ist, daß Romuald und seine Eremiten sich nach dem Ausbruch der Unruhen dem kaiserlichen Zug angeschlossen haben und unter seinem Schutz nach Ravenna gingen. Man gewinnt diesen Eindruck auch aus Bruns Angaben (Vfr. 2), der in seiner Darstellung gar keine Trennung der Einsiedler und des Kaisers kennt gegen Voigt, Brun p. 244 (nr. 263), nach dem Brun erst nach Abzug des Kaisers Ravenna aufgesucht habe.

ihrer Ankunft in Ravenna März 1001[139] die alte Einsiedelei auf der Pereuminsel aufsuchten, während der Kaiser seinen Palast bezog.

5. Kaiser Otto III. und Romualds Einsiedlergenossenschaft von Pereum von Frühjahr bis Dezember 1001, wo Romuald Italien verläßt.

Der Kaiser war durch die unerwarteten Ereignisse in Rom vollständig erschüttert; mehr als je begann er sie als Folgen eigener Sünden zu betrachten und sich ganz der Seelsorge Romualds und der ihm innig verbundenen Einsiedler Brun und Tammus anzuvertrauen. Bald mitten in der Nacht, bald am lichten Tage, meist nur von wenigen Vertrauten begleitet, eilte er hinaus in die Einöde von Pereum, um in der Zelle Romualds oder des auf den Kaiser einflußreichen Brun in heimlicher Beichte Rat zu erbitten[140]. Obwohl er äußerlich heiter war, berichtet Thietmar, ließ er doch nicht ab, da er in seinem Gewissen über gar manche Missetat erzitterte, in der Stille der Nacht durch eifriges Wachen und Beten und durch Ströme von Tränen Sühnung seiner Schuld zu suchen. Oft fastete er die ganze Woche, Donnerstag ausgenommen[141]. Die Quadragesimalfasten verbrachte er unter harten Kasteiungen bis Ostern, das am 12. April gefeiert wurde, im Kloster St. Apollinaris, wo er unter dem Purpur das rauhe Cilicium trug und auf einer elenden Strohmatte ruhte[142]. Oft mußten Romuald, Brun und

139. Am 18. März war der Kaiser in Palazzuolo (DO. III 393), 25. März in Ravenna (DO. III 394) nachweisbar.

140. Vfr. 2 (SS. XV 2 p. 718 unten und 719 Anfang).

141. Thietmar Chronic. IV 30.

142. VR. 25; Joh. p. 161; Inschrift in St. Apollinare vgl. p. 207 nr. 65. Die von Kaiser Otto III. beobachteten Asketengebräuche sind vollständig die der Romualdiner; vgl. p. 143 ss.

Tammus zu ihm kommen, um geistlichen Zuspruch zu gewähren. Bei einer solchen Zusammenkunft legte er das Gelübde ab, wenn er die Fehler seiner Regierung gut gemacht haben werde, das Reich einem Besseren zu übergeben und nach Fortgabe des mütterlichen Erbes Mönch zu werden[143]. Brun läßt keinen Zweifel darüber, daß es schwere Ereignisse waren, die den Kaiser zu seinem Entschluß veranlaßten[144], die schwere Niederlage in Rom und der Mißmut der deutschen Fürsten und Grafen. Diese waren über die Gleichgültigkeit des Kaisers gegen die deutschen Interessen, überhaupt gegen seinen kaiserlichen Beruf, namentlich aber gegen den sich steigernden Einfluß der Pereumeremiten, dem sie den Niedergang des kaiserlichen Ansehens beimaßen, empört und nahmen bereits im Geheimen gegen ihn Partei[145]. Auch Brun spricht von dieser Verstimmung im kaiserlichen Hoflager und erkennt ihre Berechtigung an, wenn er sagt, daß Otto „die königlichen Geschäfte nur selten betrieb, soweit es ihn als König anging, dagegen aber immer die geistlichen Dinge der Mönche suchte“[146].

Seitdem der junge Kaiser im November 998 zum ersten Mal sich Romuald als Beichtvater anvertraut hatte, hatte immer mehr eine religiöse Schwärmerei über ihn die Oberhand erlangt, so daß er durch alle möglichen Kasteiungen seelischen

---

143. Vfr. 2 (p. 719); VR. 25, 30; dazu Vfr. 3, 7, 9. Unter diesen Fehlern verstand er vor allem die Empörung Roms; erst nach der Unterwerfung und Bestrafung der Stadt wollte er Mönch werden. Vfr. 7, VR. 30.

144. Vfr. 2 (p. 719): et quia adversa, quae ad salutem dirigere solent homines, instabant . . . patefecit: . . . promitto . . . regnum dimittam etc. . . . Daß der Kaiser diesen Entschluß in der Beichte niederlegte, geht aus Vfr. 3 (p. 720 unten): „Ubi est regis nobile decretum et in confessione Christi absconditum consilium . . . omnia . . . dimittere etc. klar hervor, und zwar geschah es vor Romuald, Brun und Tammus (Vfr. 2 — SS. XV p. 719).

145. Thietmar IV 30.

146. Vfr. 7.

Frieden zu erlangen suchte. Nach Romualds Vorschrift hatte er über Benevent im Februar 999 seine Bußwallfahrt nach der altehrwürdigen Michaelsbasilika von Monte Gargano angetreten[147] und auf der Rückkehr im März 999 die Einsiedlerkolonie des hl. Nilus bei Serperi in der Nähe von Gaeta aufgesucht[148], dessen furchtbare Unheilsdrohungen schwer auf der Seele des jugendlichen Kaisers lasteten. Selbst in Rom hatte er daher seine religiösen Uebungen fortgesetzt, indem er mit dem Bischof Franco von Worms, nur mit dem härenen Büßergewand bekleidet, barfuß, weltabgeschieden in den unterirdischen Räumen der Kirche von S. Clemente vierzehn Tage mit Beten und Fasten hinbrachte, in religiöser Ekstase Offenbarungen des Himmels zu erleben glaubte[149]. Unter der Macht dieser weltflüchtigen Stimmungen hatte er seinen mit Goldstickereien reich geschmückten Krönungsmantel der Kirche von St. Alessio geschenkt[150].

Otto III. fand eben in diesem fast mönchischen Leben keinen Widerspruch zu seiner Stellung als Kaiser; eng lagen in ihm seine politischen und religiösen Ideale verquickt[151]. Voll jugendlicher Begeisterung gab er sich dem Traum einer Wiederherstellung des alten römischen Reiches hin, in dem Rom wieder als dauernder Mittelpunkt, als kaiserliche Residenz erstehen sollte.[152] Auf den Aventin lag sein kaiser-

---

147. DO. III 308—310; VR. 25; Vita S. Nili 91; Leo Ost. II 24; Chronica S. Benedicti (SS. III p. 207).

148. DO. III 309—311; Vita S. Nili 91—92.

149. Vita Burchardi c. 3 (SS. IV p. 33); Miracula S. Alexii (SS. IV 619s.).

150. cfr. nr. 147.

151. Vgl. dazu die Urkunde vom 7. Mai 999 (DO. III 324): . . . ut libere et secure permanente dei ecclesia prosperetur nostrum imperium, triumphet corona nostrae militiae, propagetur potentia populi Romani et restituatur res publica, ut in huius mundi hospicio honeste vivere, de huius vitae carcere honestius avolare et cum domino honestissime mereamur regnare.

152. Vfr. 7; Thietmar Chronic IV 29; vita Bernwardi c. 25; DO.

licher Palast[153], dessen Hofstaat und Zeremoniell nach griechischer Weise organisiert war, wo griechische und römische Titel erneuert wurden[154]. Aber diese Wiederherstellung des alten römischen Reiches sollte die Erneuerung eines Idealstaates hohenpriesterlichen Charakters, kirchlichen Gepräges bedeuten. Dieser Idealstaat und diese Idealkirche sollten zu einer unlösbaren Einheit in der Person des Kaisers verbunden sein; daher fielen staatliche und kirchliche Gesetze zusammen, standen an der Spitze der römischen Residenz sieben Pfalzrichter, und zwar Geistliche mit richterlicher Funktion; daher nannte sich Otto III. bald „Kaiser der Kaiser", bald „Knecht Christi" oder „Knecht der Apostel"[155], ja, bezeichnete sogar seine kaiserliche Residenz auf dem Aventin in Zeiten religiöser Begeisterung, wie wir sahen, als „Palastkloster"[156].

Zu den ernsten Verwicklungen mit dem Papsttum, die sich früher oder später für Otto III. aus diesen Anschauungen hätten ergeben müssen, ist es infolge des frühen Todes des jugendlichen Kaisers, besonders wohl aber auch infolge der klugen Haltung Silvesters II., nicht gekommen; jedenfalls lagen für Otto III. in diesem traumartigen Gebilde von Religion und Politik die Motive seines Handelns, aber damit in zwei Extremen, zwischen denen er hin- und herschwanken mußte, je mehr er dem einen oder dem anderen sich hingab. Deshalb waren die weltlichen Großen in ihrer streng nationalen Gesinnung unzufrieden mit seiner universalistischen kaiserlichen Weltpolitik[157], die auf Kosten des deutschen

---

III 389, 324. Leonis versus de Gregoria papa et Ottone augusto (NA. XXII (1897) p. 114 s.).

153. Vgl. L. Halphen, La cour d'Otto III à Rome (998—1001) in Mélanges d'Archéologie et d'histoire nr. 25; DO. III 312 u. a.

154. Thietmar Chronic IV 29.

155. Z. B. DO. III 389; DO. III 344—361, 366, 375.

156. DO. III 383/384.

157. Thietmar Chronic. IV 30.

Einflusses geführt wurde, überhaupt mit dem antideutschen Wesen des Kaisers[158], noch mehr aber mit seinen zu kirchlichen, mönchischen Interessen; andererseits tadelten ihn die auf ihn einflußreichen Eremiten und Mönche, daß er nicht völlig das religiös-asketische Ideal verwirklichte und selbst Eremit wurde, ein Gedanke, der um 1001 in Pereum unter Romualds Einfluß ihn völlig beherrschte.

Der Kaiser meinte es mit seinem Entschluß, Mönch zu werden, völlig ernst. Sein sehnlichster Wunsch war, selbst in die Missionsarbeit des von ihm schwärmerisch verehrten Adalbert zu treten[159], den er sogar nach Bruns Worten „seinen Heiligen" nannte[160]. Bereits im Frühjahr 999 hatte er auf einer Tiberinsel den Bau einer dem hl. Adalbert geweihten Kapelle, der heutigen San Bartolomeo all' isola, begonnen[161], in der er dann die auf der Rückkehr vom Monte Gargano in Benevent empfangenen Reliquien des hl. Bartholomäus feierlich beisetzen ließ[162]. Juli/August 998 hatte er der Gründung einer dem hl. Adalbert geweihten Kirche zu Subiaco beigewohnt, wo er in dem über der Höhle des hl. Benedikt erbauten Kloster „Sacro Speco" übernachtete[163]. Dieser großen Verehrung für den hl. Adalbert gab er dann vor allem durch seinen Zug nach Gnesen im Dezember 999 Ausdruck, um das von Adalbert begonnene Missionswerk durch Gründung des Erzbistums Gnesen[164], zu dessen Erzbischof Adalberts Bruder Gaudentius ernannt war, zu

---

158. Vfr. 7.

159. Vfr. 7; besonders Vfr. 90.

160. Vfr. 2, 10.

161. Voigt, Adalbert p. 327 ss.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom III 509 ss.

162. Roberti de Monte Cronica ad a. 1156 (SS. VI 505); DO. III 310.

163. 31. Juli (DO. III 326), 11. August (DO III 327) a. 999 Subiaco in monasterio S. Benedicti.

164. Thietmar IV 28.

organisieren und dauernd zu erhalten[165]. Aus dieser Begeisterung heraus gelobte er Romuald, nach einer Wallfahrt zu den hl. Stätten Palästina bei Jerusalem Mönch werden, dann zum Einsiedlerleben übergehen und schließlich sein Leben als Missionar und Märtyrer wie der hl. Adalbert unter den Heiden beenden[166]. Frühjahr 1001 brachte er in Pereum durch zwei Handlungen diese Gedanken zum Ausdruck. Romualdinereremiten sollten nach Polen gehen, um dort durch Gründung eines Klosters und einer Einsiedelei ein Missionszentrum als Ausgangspunkt für die Mission unter den Preußen begründen[167]. In diesen Missionsplänen wurde der Kaiser durch den Polenherzog Boleslaw bestärkt, der nach Damianis Angabe den Kaiser um Missionare für sein polnisches Gebiet gebeten hatte[168]. Ein Sohn des Herzogs und viele andere Polen lebten in Romualds Einsiedlergenossenschaft zu Pereum[169], so daß schon dadurch die Beziehungen zu Polen sehr lebendig waren. Dazu kam überhaupt des Kaisers Interesse für die neugegründeten polnischen Bistümer. Jedoch führten diese Missionspläne erst im Herbst des Jahres unter den kaiserlichen Auspicien zum Abschluß.

Noch ein zweites Werk, das in diese Zeit seines Aufenthaltes in Ravenna vom 25. März bis 12. Mai 1001 fällt[170], läßt uns einen Einblick in seine Begeisterung für den hl. Adalbert, dessen Arbeit er selbst fortsetzen wollte, tun. Auf Romualds Bitten begann er auf der Pereuminsel den Bau eines Klosters, das er dem hl. Adalbert widmete. Die Klosterkirche war ein Rundbau aus Marmorsäulen, wofür der Kaiser selbst hundert

165. Annal. Hildesh. a. 1000. Gaudentius begegnet am 2. Dezember 999 als „archiepiscopus“ vgl. DO. III 339.
166. Vfr. 3, 7.
167. Vfr. 2.
168. VR. 28.
169. VR. 26.
170. DO. III 394—403.

Pfund ausgab[171]. Das Kloster stattete er mit reichem Grundbesitz in den Valli di Commacchio aus, der dem Kloster St. Apollinare gehörte; letzteres entschädigte er dafür mit fiskalischen Besitzungen in der Mark von Fermo[172]; noch heute ist der Name der Abtei in San Alberto am Po di Primaro erhalten[173].

Durch die Gründung eines Klosters, welches als Vorschule für werdende Eremiten diente, war Romualds Stiftung auf Pereum zu Ende geführt. Zugleich wurde durch diese fortwährenden Zusammenkünfte Romualds, Bruns und der andern

---

171. Vfr. 2.

172. VR. 30. Sowohl die Urkunde Ottos III. von 1001 wie die Heinrichs II. von 1014 sind 1636 bei der Ueberschwemmung Ravennas vernichtet worden. H. Rubeus, Hist. Rav. ll. XI (1572), col. 265 hat sie noch eingesehen und teilt dort ein gedrängtes Regest mit. Ebenso wird die Urkunde Ottos III. in der Synodalakte vom 30. April 1016 (Fant. IV 189 ss. nr. 18) genannt, die den Streit zwischen Abt Guido von Pomposa und Abt Vitalis des Adalbertklosters von Pereum um das Volanogebiet entscheidet: . . . Orta est litis et altercatio inter vitalem abbatem monasterii s. Adalberti siti in insula que vocatur Pereum et Guidone abbate monasterii s. Marie que est sita in insula que vocatur Pomposa et ostendit predictus vitalis [preceptum] quod quondam Otto imperator fecit in eodem monasterium de terris etc. . . . Die Urkunde Heinrichs II. kennen wir aus einem Regest des Codex S. Vitale 616 im „Archivio communale vecchio" zu Ravenna vgl. Kehr in „Nachr. der königl. Ges. der Wiss. zu Gött." Phil. hist. Kl. (1897) p. 192 nr. 2; ebenso DH. II 283. Daß St. Apollinare im Gebiet der valli di Comacchio Besitzungen hatte, bestätigen die p. 195 nr. 70 genannten Urkunden; die für die Abtretung dieser Gebiete von Otto III. an St. Apollinare verliehenen Besitzungen in der Mark von Fermo werden in den Urkunden Konrads II. von 1037 (Ann. Cam. II nr. 33) und Heinrichs III. von 1045 (Ann. Cam. II nr. 59) genannt. Zur weiteren Geschichte von St. Adalbert in Pereum vgl. Fant. II 255, 349, 419, 345; III 27, 78, IV 192, 451, 500. Tarlazzi, Appendice I, 17, 167, 637; Ann. Cam. II 48, 51, 76; Abriß bei Voigt, Brun p. 251 ss. (nr. 299),

173. Ueber diese topogr. Fragen vgl. Voigt Brun p. 244 ss. (nr. 265).

Eremiten mit dem Kaiser, bald in der Einöde zu Pereum, bald im Palast, bald in St. Apollinare, Romualds Eremitenreform weit und breit bekannt. Am kaiserlichen Hoflager in Ravenna strömten die Männer der Klosterreform, die weltlichen und geistlichen Großen, die Mitglieder der Kurie, alles, was irgend einen Namen hatte, zusammen und hörte von den mächtigen Einflüssen Romualds und seiner Eremiten auf den Kaiser, wurden so mit seinen Neuerungen vertraut und mußten Stellung nehmen. Ein Bild über die weitreichenden Beziehungen Romualds erhalten wir aus dem Protokoll des Königsgerichts vom 4. April 1001[174], das unter Vorsitz Ottos und des Papstes Silvester in dem St. Apollinariskloster zu Classe wo ja damals der Kaiser auf Romualds Geheiss die Quadragesimalfasten verlebte, stattfand. Außer Herzog Heinrich von Kärnthen[175] und Romualds Freund Hugo[176] von Tuscien weilten am kaiserlichen Hoflager bedeutende Bischöfe wie Petrus von Como, Otbert von Verona, Leo von Vercelli, Dominicus von Sutri, Sergius von Cesena; daneben die angesehensten Vertreter der Cluniacenserreform[177] wie Abt Odilo von Cluny und dessen Freund Abt Andreas von S. Salvator zu Pavia, Girbald von St. Christina am Oglio, ein Schüler des Cluniacenserabtes Maiolus, Anastasius von St. Maria und Bonizo von S. Severo, beides Schüler von Romualds Freund Wilhelm von Dijon; dazu eine gewaltige Anzahl von Grafen, Adligen; Kleriker, Richter, Kapelläne aus der kaiserlichen und päpstlichen Umgebung; und mitten in dieser glänzenden Versammlung der obersten Vertreter des Reiches und der Kirche traten im Vordergrund die vielgenannten Erneurer des Eremitentums, Romuald, sein Schüler Brun, zwei Eremiten Johannes aus der Einsiedlergenossenschaft von Pereum, von denen der

---

174. DO. III 396.
175. p. 221 nr. 136.
176. p. 221 nr. 137.
177. Sackur I 345 s.

eine wahrscheinlich der spätere Polenmissionar ist[178], dazu Romualds Freund, der Eremit und frühere Abt, Wilhelm aus der Einsiedlerkolonie auf der Volanoinsel bei St. Maria di Pomposa. Die Anwesenheit der Eremiten in einer so bedeutsamen politischen Versammlung wird verständlich aus dem Gegenstand der Verhandlung, den die Loslösung von S. Maria di Pomposa und S. Vitalis von der Abtei S. Salvatore in Pavia und ihre Zusprechung an die erzbischöfliche Kirche von Ravenna bildete. Romuald hatte, wie wir gezeigt haben, in S. Maria di Pomposa die Aebte Martinus und Wilhelm für seine Eremitenreform gewonnen, sodaß sie auf der Volanoinsel bei Pomposa eine große Einsiedlerkolonie errichtet hatten[179]. Bereits Johannes, der Vorgänger von Martinus und Wilhelm, hatte die Befreiung von Maria di Pomposa aus der Abhängigkeit von S. Salvator di Pavia betrieben[180]. Infolge des großen Einflusses Romualds bei dem Kaiser und dessen eigenem Interesse für das Eremitentum nahm Wilhelm, der selbst Eremit auf der Valanoinsel geworden war und im Kloster einen Stellvertreter eingetzt hatte, den früheren Plan unter günstigeren Verhältnissen wieder auf. Bereits am 31. März hatte ihm der Kaiser für die Einsiedler das Wahlrecht gesichert[181], und am 4. April wurde in Romualds Gegenwart auch das Kloster der erzbischöflichen Kirche von Ravenna zugesprochen. Wie gegen die Einsiedlergenossenschaft von Pereum, brachte der Kaiser S. Maria di Pomposa, dieser anderen Romualdstiftung, das größte Interesse entgegen. Kurze Zeit nach Ostern (12. April 1001) suchte er S. Maria di Pomposa bei seinem geheimnisvollen Besuch des Dogen Pietro II. Orseolo von Venedig auf[182] und am 22. Nov. 1001 befreite er die Abtei, die er von dem Erzbischof Friedrich

---

178. Vfr. 3 ss.
179. p. 187 ss.
180. DO. III 396.
181. DO. III 395.
182. Joh. Diac. p. 161 s.

von Ravenna eingetauscht hatte, überhaupt von der erzbischöflichen Gewalt und verwandelte sie in eine königliche eximierte Stiftung[183].

Obwohl durch die Beziehungen zum Kaiser Romualds Eremitenreform weithin bekannt wurde und namentlich die große Einsiedlergenossenschaft auf der Pereuminsel durch den seiner Vollendung entgegengehenden Klosterbau auch Laienkreisen den Eintritt in das Eremitentum ermöglichte, so kam es doch während des Frühjahrs und Sommers 1001 in der Einsiedlerkolonie von Pereum zu Verwicklungen und Verstimmungen, die im Herbst 1001 fast zu ihrer Auflösung führten. Für das Adalbertkloster hatte Romuald, nachdem er selbst die ihm vom Kaiser und Mönchen angebotene Abtswürde abgelehnt hatte, seinen wegen seiner strengen asketischen Lebensweise bewährten Schüler Benedikt als Abt vorgeschlagen. Benedikt, voll Abneigung gegen weltliche Geschäfte, noch mehr aber aus den Gedanken heraus, durch seine Abtswahl an der baldigen Missionsiätigkeit unter den Polen, in die er eintreten wollte, gehindert zu werden, hatte durch seinen Schüler Brun die Wahl beim Kaiser zu hintertreiben gewußt. So wurde ein Abt zum Leiter von St. Adalbert ernannt, über den selbst Brun ein abfälliges Urteil abgibt[184]. Er teilte Romualds asketischen Standpunkt nicht, weigerte sich nach Romualds Regel in der Einsiedlerkolonie zu wohnen und nur Sonntags die Klosterbrüder zu visitieren[185]. Romuald sah sein hoffnungsvolles Werk von Pereum fast zu Schanden gemacht und war tief über Brun und Benedikt verstimmt, sodaß er über sie sogar die Geißelstrafe im Konvent ihrer schweren Schuld halber verhängte. Das Einsiedlerleben wurde außerdem durch neugierige Volksmassen oder durch Rat suchende Leute außerordentlich gestört, sodaß es zu wirk-

183. DO. III 416, 419.
184. Vfr. 2.
185. VR. 30.

licher Beschaulichkeit nicht kam[186]. Namentlich Brun empfand die fortwährenden Besuche seiner Verwandten sehr störend[187] und faßte im Stillen den Entschluß, Romualds Kolonie zu verlassen, um zunächst in einer abgelegenen Einsiedelei Askese zu treiben, bis des Kaisers Züge gegen Rom glücklich vollendet wären; dann wollte er zur Mission unter den Polen und Preußen aufbrechen[188]. Benedikt, seinen eigenen Lehrer im asketischen Leben, in dessen Zelle er wohnte und auf den der geistig bedeutendere junge Brun von großen Einfluß war, hatte er bereits dafür gewonnen, ihm nach Polen voraus zu gehen und das Missionswerk durch Erlernung der Sprache vorzubereiten[189]. Dass sowohl Brun auf den Gedanken kam, eine andere Einöde aufzusuchen und andererseits Benedikt sich so bereitwillig zu der Missionsarbeit in Polen erklärte, lag wohl mit in der großen Verbitterung begründet, die ein großer Teil der Einsiedler gegen Romuald wegen der rigorosen Strenge seiner asketischen Anforderungen hatte. Brun spricht es offen in seiner Fünfbrüderbiographie aus, wie während des Sommers 1001 viele Eremiten infolge des Sumpfklimas von Pereum dahinsiegten und es daher nach seiner eigenen Meinung von größerem Nutzen sei, an einen Ort zu gehen, wo man sowohl als Einsiedler leben und zugleich auch den Heiden das Evangelium verkünden könne anstatt zwecklos in diesem Sumpf zu sterben[190].

So war bereits alles in Pereum der Auflösung nahe, als der Kaiser mit großem Gefolge wieder Oktober-November zu Schiff von Pavia nach Pereum kam; der Kaiser war Frühjahr 1001 noch bis Mitte Mai in Ravenna geblieben, hatte dann aber den ganzen Sommer in Mittelitalien[191] und

186. Vfr. 2.
187. Vfr. 3.
188. Ibid.
189. Vfr. 2.
190. Vfr. 2.
191. Der Kaiser ist in Ravenna bis zum 12. Mai 1001 nachweis-

mit einem Feldzug gegen Benevent hingebracht[192]. Nach einem vorübergehenden Aufenthalt in Ravenna im September[193] war er nach Bologna und Pavia gezogen, von wo er nun über Ravenna mit neuer Truppenmacht zum Rachezug gegen Rom vorgehen wollte[194]. Der Kaiser wußte daher nichts von den inneren Vorgängen in Pereum; sein Aufenthalt in Pereum galt der Weihe der neuen Klosterkirche, die er nach Bruns Bericht unter Teilnahme zahlreicher Bischöfe vollzog[195]. Bei dieser Gelegenheit bat nun Brun den Kaiser, ihm und seinem Freunde Tammus von Romuald die Erlaubnis zu erwirken, in einer entfernteren Einöde unter einem Schüler Romualds als Eremiten zu leben. Nur mit Mühe konnte der Kaiser Romuald zur Zustimmung bewegen, der über diese Schritte innerlich verstimmt wurde und sich beleidigt fühlte[196]. Er mußte darin Undankbarkeit und eine

---

bar (DO. III 403); am 4. Juni ist er in Rom (DO. III 405), am 19. Juli zwischen Albano und Ariccia (DO. III 406), am 31. Juli in Paterno (DO. III 407/408). In die Zeit von Juni bis Juli fällt der Zug gegen Benevent. Ann. Benevent. (SS. III 177); Johannes Chronic. p. 164.

192. Ibid.

193. DO. III 409.

194. DO. III 410—413; der Kaiser ist in Pavia bis zum 14. Oktober nachweisbar (DO. III 412), am 20. November ist er in Ravenna (DO. III 413); sein Aufenthalt in Pereum fällt also zwischen 14. Oktober und 20. November. Mit diesem durch die Urkunden festgestellten Itininerar stimmt genau überein Joh. Chronic. p. 164.

195. Daß die Kirchenweihe nicht, wie Sackur I 346 will, schon Frühjahr 1001, sondern erst Oktober-November 1001 stattfand, geht daraus hervor, daß 1. Brun (Vfr. 2 Schluß) berichtet, daß die Brüder in Pereum „t o t o a n n o“ d. i. 1001 . . . stetere . . . in illa heremo ubi rex Otto, homo bonae voluntatis . . . oratorium construxit und daß Brun 2. daran den Bericht von der Weihe anschließt mit dem Hinweis, daß der Kaiser nach Pereum kam: „quia in via erat“ (Vfr. 3). Da nun der Kaiser von Pereum zu Schiff nach Ravenna fährt (Vfr. 4), so kann damit nur die durch Urkunden und Johannes belegte Schiffahrt von Pavia nach Ravenna Oktober-November 1001 gemeint sein. Vgl. nr. 195.

196. Vfr. 3.

Verwerfung seines asketischen Ideals erblicken. Infolge dieser andauernden Enttäuschungen, die ihm die Opposition des weltlichen Klosterabtes und der Weggang seiner liebsten Schüler bereiteten, beschloß auch er die liebgewordene Einsiedelei von Pereum, die fortab durch das Treiben des Abtes und das neugierige Volk gestört war, zu verlassen und ein neues Gebiet der Tätigkeit zu suchen. In diesem Entschluß wurde er noch bestärkt, als der Kaiser auf Bruns Veranlassung ihn auch um die Freigabe der beiden Einsiedler Benedikt und Johannes für die Polenmission bat[197]. Brun hatte den Aufenthalt des Kaisers geschickt dazu benutzt, die kaiserlichen Pläne bezüglich der Polenmission zu Ende zu führen. Neben Benedikt hatte er einen Einsiedler Johannes dafür gewonnen; er selbst hatte versprochen, sobald des Kaisers Zug gegen Rom glücklich zu Ende geführt wäre, mit päpstlicher Vollmacht zur Mission nachzukommen[198].

Benedikt wie Johannes waren zwei Missionare, die sich in jeder Hinsicht, wie Brun hervorhebt, ergänzten. War Brun ein Mensch temperamentvoller Natur, leicht erregt und ungeduldig, so besaß Johannes ruhige Ueberlegung und Geduld, weshalb er auch die polnische Sprache besser wie Benedikt lernte, war aber von geringerer geistiger Begabung, äußerlich durch Blattern entstellt, durch die er ein Auge eingebüßt hatte[199]. „Mit gewohnter Demut," erzählt Brun, „ging der Kaiser zu dem wegen der Trennung der Schüler beleidigten Meister hinein und erreichte wider Erwarten leicht, daß der gute Johannes, und soweit es den Augen der Menschen erschien, der bessere Benedikt nach dem Slavenlande entlassen wurden"[200], eine Darstellung, die psychologisch verständlich erscheint, da Romuald den Entschluß gefaßt hatte, Pereum zu verlassen.

197. Vfr. 3, VR. 28.
198. Ibid.
199. Vfr. 3, 5, 10.
200. Vfr. 3.

Auf dem Schiff des Kaisers fuhren daher Romuald, Brun, Tammus, Benedikt, Johannes mit nach Ravenna; es war im Oktober oder November 1001[201]. Bruns Wort ging in Erfüllung, das er über die kaiserliche Klostergründung von Pereum aussprach: „Ein Kloster brachte er nicht zu stande und die Einsiedelei richtete er zu Grunde“[202]. Im Adalbertkloster schaltete ein verweltlicher Abt, die Einsiedlerzellen standen verlassen.

In Ravenna stattete der Kaiser die Missionsexpedition aufs freigiebigste mit Büchern, Gewändern, Meßtüchern u. a. aus[203]. In der Frühe des Morgens, als Ravenna noch im Schlummer lag, verließen Benedikt und Johannes die Stadt; eine Strecke weit begleitete sie Brun, den der kurialistische Benedikt immer wieder ermahnte, nur mit päpstlicher Licenz ihnen nachzufolgen und den er schon scherzhafter Weise als „Bischof“ anredete[204].

Während nun die Einsiedler Benedikt und Johannes über die im Winterschnee liegenden Alpen nach dem Slawenland zur Mission auszogen[205], traf der Kaiser zu Ravenna die letzten Vorbereitungen zum entscheidenden Zug gegen Rom. Noch einmal suchte ihn Romuald von dem Rachezug zurückzuhalten, mit der dringenden Bitte, sein Gelübde, Mönch zu werden, sofort einzulösen[206]. Aber wie Brun berichtet und Damiani bestätigt, „drohte er mit einem Schwur und heftiger Versicherung, daß er nicht von der vorgesetzten Gefahr abstehen könne, bis er den Schimpf der Stadt gesehen und Rache an seinen Feinden genommen hätte“[207]. Romualds Drohung, daß er dann nicht lebend nach Ravenna zurück-

---

201. Vfr. 4; DO. III 412—413.
202. Vfr. 2.
203. Vfr. 4, 13.
204. Vfr. 4—5.
205. Vfr. 6.
206. VR. 30.
207. Vfr. 7.

kehren werde, erfüllte sich. Der Kaiser starb am 23. Januar 1002 in Paterno, einem in der Nähe des Monte Soratte gelegenen Kastells, ehe er seinen Zug gegen Rom zu Ende führen konnte[208]. Im Dezember hatte auch Romuald Ravenna verlassen und war nach Istrien gefahren, das Brun seine Heimat nennt[209], um in der Nähe von Parenzo für die Ausbreitung seiner Eremitenreform tätig zu sein; erst nach drei Jahren kehrte er von dort nach Italien zurück[210].

Damit beginnt die zweite Periode seiner Wirksamkeit. Ueber ihre machtvolle Entfaltung wie über den Ausgang der ersten Missionsexpedition von Benedikt und Johannes, der sich anschließenden von Brun und der nun auch von Romuald selbst betriebenen Missionsunternehmungen, über die weitere Entwicklung und Ausbreitung seiner Eremitenreform wird die Darstellung der Wirksamkeit Romualds zur Zeit Heinrichs II. nähere Ausführungen bringen.

---

208. Vfr. 7; Ann. Hildesh. 1002; Ann. Quedlinb. 1002; Thietmar Chronic. IV 30. Otto III. ist bis 12. Dezember in Ravenna nachweisbar (DO. III 420), am 20. Dezember ist er in Todi (DO. III 421), am 8. Januar in Paterno (DO. III 422). VR. 30 ss., Vfr. 3.

209. Vgl. darüber p. 69 nr. 1.

210. VR. 31 u. 33.

Viertes Kapitel.

Die Verbreitung von Romualds Reform in Italien bis zum Jahre 1002. (Tod Ottos III.)

Ueber die Verbreitung von Romualds Mönchs- und Einsiedlergenossenschaften während der Zeit von 988—1002 wissen wir außer über die Gebiete von Mittelitalien nur verhältnismäßig wenig; es ist aber ein Beweis für den gewaltigen Enthusiasmus der Bewegung, daß sie sich bereits in dieser Periode, die doch nur den Anfang ihrer Entwicklung bedeutete, bereits über ganz Italien ausdehnte.

§ 16. Norditalien.

Die eigentliche Entfaltung von Romualds Reform in Norditalien fällt erst in die Zeit Heinrichs II., als Romualds Freund, der große Abt von St. Bénigne in Dijon, Wilhelm von Volpiano, zu Fruttuaria in der Grafschaft Jvrea 1005 ein Kloster gründete[1], von wo er einflußreich auf die Klosterreform Norditaliens einwirkte, und als Bononius, Romualds Schüler von Pereum und früherer Abt von St. Michele di Marturi, nach der Rückkehr aus dem Orient, ca. 1015—1020 mit seinem Kloster zum hl. Michael und hl. Januarius zu Locedio in der Diöcese Vercelli eine große und bald weithin bekannte Einsiedlerkolonie verband[2]. Aus der Zeit zwischen 988—1002 können wir in Norditalien sonst nur zwei Einsiedlergenossenschaften nach-

---

1. Chronicon St. Benigni p. 185 (ed. Bougaud); Rodulf. Glab. III 5; Vita Wilh. ç. 9; DH. II p. 711 ss.; vgl. Sackur II 5 ss.

2. VB. 20.

weisen, die nach Romualds Verfassung organisiert sind, die eine im Osten, die andere im Westen.

1. Die Einsiedlerkolonie bei Venedig.

Eine Einsiedlerniederlassung bei Venedig beschreibt uns Ratbert in seiner Biographie des Bononius[3] als dieser nach Verlassen des Klosters von St. Stephano zu Bologna zum Einsiedlerleben übergehen wollte. Es kam c. 992/993 zu einer Eremitengenossenschaft bei Venedig, die unter einem Prior Gregorius stand. Wie bei den Romualdinern lagen die Zellen im Walde zerstreut[4]; als gemeinsamer Versammlungsraum diente eine Kapelle[5]. Die Aufnahme des Einsiedlernovizen war an die Erlaubnis des Eremitenpriors sowie an vorangehenden Unterricht in der Einsiedlerregel gebunden[6]. Die Lebensweise war streng asketisch; die Nahrung bestand aus Brot, Kräutern und Wurzeln[7]. Es ist sehr wahrscheinlich, daß wir es mit der alten Niederlassung des Marinus zu tun haben, in die Romuald c. 974/975 eintrat und die er dann 978 mit Marinus bei der Flucht nach Cusan verließ[8]. Vielleicht noch während Romualds Aufenhalt in Cusan hat die Einsiedelei Romualds anachoretische Verfassung übernommen, da die Beziehungen zwischen Venedig und Cusan sehr lebendig waren. Johann Morosini, der 978 mit dem Dogen Peter I. Orseolo in Cusan Mönch wurde, war 981 nach Venedig zurückgekehrt und am 20. Dezember 982 durch den Dogen Tribunius Menius zum Abt des Klosters St. Giorgio maggiore ernannt worden, das aus einer kleinen S. Marco

3. VB. 3—5.

4. VB. 5: in consortium horum nemorum te promptus admitterem . . .

5. VB. 3.

6. VB. 4—5.

7. VB. 5.

8. Vgl. p. 79 ss.

unterstellten Kapelle hervorging[9]. Ebenso hatte der Doge Peter II. Orseolo (991—1009)[10], zu dessen Zeit Bononius zur Einsiedlergenossenschaft nach Venedig kam, seinen Vater, der in Cusan in Romualds Einöde lebte, besucht[11] und war mit Romualds Reform vertraut geworden. Möglicherweise stammte der Prior Gregorius, den Ratbert einen ehrwürdigen Greis nennt[12], noch aus der alten Niederlassung des Marinus und Romuald; jedenfalls aber wurde Romuald in der venetianischen Einsiedlerkolonie als der er eigentliche Lehrer der Einsiedlerphilosophie gepriesen, weshalb auch Gregorius den jungen Bononius nach Romualds Einsiedelei auf der Pereuminsel sandte[13]. Daß tatsächlich zwischen den Einsiedlerniederlassungen von Venedig und Pereum Beziehungen vorhanden waren, beweist auch die Tatsache, daß Wilhelm von St. Bénigne in Dijon, nachdem er bei Romuald in Pereum gewesen war, die venetianische Einsiedelei aufsuchte[14].

2. Die mit dem Kloster S. Solutore verbundene Einsiedlergenossenschaft auf dem Monte Chiavrie im Tal der Dora Riparia (Piemont).

Erzbischof Johannes XIII. von Ravenna[15] (983—998),

---

9. Ughelli V 1200 ss.; Morosini war Abt von 982—1012 (p. 1203).

10. Kohlschütter, Venedig unter Herzog Peter II. Orseolo. Diss. Gött. 1868 a. a. O.

11. VR. 8.

12. VB. 3.

13. VB. 5.

14. Vita Wilh. c. 29. Vgl. auch G. Chevalier, Le vénérable Guillaume. Paris-Dijon 1875, p. 77; Sackur I.

15. Vgl. dazu p. 198 ss. Quellen: Vita s. Johannis Achiepisc. Rav. (Mon. hist. patr. SS. III 237/244); Chronicon Monast. s. Michaelis de Clusa auct. Guilelmo monacho Clusensi c. 1100 (Mon. hist. patr. SS. III 249—266). Literatur: Provana, Memorie della R. Accad. delle scienze di Torino Ser. 2, t. 2 b, 1840; Claretta, Storia diplomatica dell'antica abbazia di S. Michele della Chiusa. Torino 1870, p. 12 ss;

in dessen letzten Regierungsjahren Romualds Einsiedlerkolonie auf der Pereuminsel ihrer Blüte entgegenging, hatte aus Begeisterung für Romualds asketisches Ideal Frühjahr 998 sein Amt niedergelegt, um eine Einsiedlergenossenschaft nach Romualds Verfassung zu begründen. Nach langen Wanderungen schlug er seine Einsiedlerzelle auf dem Monte Chiavrie, im Tal der Dora Riparia zwischen Susa und Turin gelegen, auf[16], dessen waldbedeckte und schluchtenreiche Höhen für eine Niederlassung außerordentlich günstig waren[17]. Bald wurde der greise Eremit wegen seiner asketischen Lebensweise bekannt[18]; andere Einsiedler kamen, errichteten neben ihm ihre Zellen, sodaß nach und nach eine größere Einsiedlerkolonie entstand. Mit dieser verband er ein neuerbautes und dem hl. Erlöser gewidmetes Kloster, das für die Einsiedelei die werdenden Eremiten heranziehen sollte[19]. Interessant ist auch, daß der Eremit dem hl. Michael, der unter den Romualdinern besondere Verehrung genossen zu haben scheint, eine Kirche errichtete[20], bei welcher zu Johannes Lebzeiten zwischen 998—1001 Graf Hugo von Montboissier das große Kloster S. Michele della Chiusa erbaute[20]; für dasselbe urkundeten sowohl Sylvester II. wie Otto III.[21]

Einige nähere Angaben über die Verfassung der mit dem Kloster S. Solutore verbundene Einsiedlerkolonie bekommen wir aus einer Urkunde des Bischofs Gezo von Turin[22] für das von dem Erzbischof Johannes errichtete Kloster S. Solu-

---

besonders Savio, Sulle origine della abazia di S. Michele della Chiusa. Torino 1888. p. 80 ss.

16. Chron. s. Mich. de Clusa c. 4.

17. Vita s. Joh. p. 239/40.

18. Vita s. Joh. p. 242.

19. Ibid.

20. Vita s. Joh. p. 241 ss.; Chronic. coenob. s. Mich. de Clusa c. 5 ss.

21. Chronic. coenob. s. Mich. de Cl. c. 13.

22. Gedruckt bei Memorie dell'Acc. delle Scien e II 124; Mon. hist. patr. Chart. II col. 95; Savio, Sulla origini della abazia de S. Michele p. 44.

tore vom Jahre 1008[23], nach der auf Bitten der Einsiedler vom Monte Chiavrie das durch eine uns unbekannte Ursache zerstörte Kloster wieder aufgebaut wurde. Aus der Urkunde geht deutlich hervor, daß man Kloster und Einsiedelei im Sinne Romualds als eine zusammehörige Institution auffasste, denn ausdrücklich wird nach Art der Romualdverfassung bestimmt, daß die Eremiten auf dem Monte Chiavrie durch das Kloster in allen Lebensbedürfnissen unterstützt werden und daß der gemeinsame Abt durch den Konvent der Mönche und Eremiten gewählt wird. Auch war die von Romuald eingeführte Bestimmung maßgebend, daß der Abt in der Einsiedelei wohnen mußte. Johannes starb am 12. Januar 1000; seine Grabinschrift bezeichnet ihn als einen „Schüler Romualds“[24].

Diese ersten Anfänge von Romualds Reform im Westen von Norditalien haben in den nächsten Jahrzehnten durch den politisch bedeutsamen Grafen Manfred von Susa eine günstige Entwicklung genommen[25], da dieser durch die ihm eng befreundeten Aebte, Wilhelm von Volpiano[26] und Bononius[27],

---

23. Ueber Gezo vgl. Savio, Gli antichi vescovi d'Italia. 1898. I 335 ss.

24. Die verlorene und nur schlecht erhaltene Inschrift lautete: Hic tumulus claudit venerabilis ossa Johannis Quem mons Caprasius R o m u a l d i accepit a l u m n u m .... ex Praesule factum Rursus Eremitam .... Michaelis Pyrchianus apex ex illo sumpsit honorem Quas quoque fundavit . . . . aedes Pridie idus dum millenarius instat . . . . penetravit Spiritus astra. Pos. A. MCLIV. Gedr. bei Ann. Cam. I 237; Claretta p 12; Savio p. 15. Die Camaldulenser Mittarelli-Costadini haben 1755 vergeblich nach dem verlorenen Stein durch Mönche ihrer Kongregation suchen lassen (I 237). Das Todesjahr stimmt zu der Urk. Ottos III. vom 4. April 1001 (DOIII 396), wo von Johannes als Toten gesprochen wird. (. . . . ad quondam dominus Johannes sanctissimo archiepiscopo sancti Ravennatis ecclesie . . .)

25. Ueber ihn vgl. Breßlau, Jahrb. unter Konr. II. I p. 69 ss. u. a. a. O.; über seine Klosterreform die Urkunden bei Mon. hist. patr. Chart. I 277 ss.; II 99 ss.

26. Rod. Glab. IV 3. (Bouquet X 46/47).

27. VB. 20.

auf dessen Bitten er die Einsiedlerkolonie bei Locedia errichten ließ, für Romualds Eremitenreform interessiert wurde.

§ 17. Mittelitalien.

Die von Romuald und seinen Schülern in der Zeit von 988—1002 gegründeten Klöster und Einsiedeleien Mittelitaliens sind bereis bei der Darlegung von Romualds Wirksamkeit genannt und nach ihrer Verfassung geschildert worden. Es waren im Gebiet von Ravenna und Commacchio: S. Maria di Origaro, S. Maria di Pomposa, S. Maria di Palazzuolo, S. Adalberto di Pereo; auf toskanischem Gebiet des Markgrafen Hugo: S. Michel di Verghereto und S. Michel di Castro Marturi, auf umbrischen Gebiet: S. Croce di Fonte Avellana, auf capuanischem Gebiet: Gradenigos Niederlassung Pereum bei Monte Cassino. Die größte Bedeutung im XI. Jahrhundert hat außer S. Maria di Pomposa die Einsiedlerkolonie von S. Croce di Fonte Avellana erlangt, die unter Damianis Leitung an die Spitze einer ausgedehnten Kongregation von Einsiedeleien ähnlich wie Camaldoli und Vallumbrosa trat.

Damit ist aber die Zahl der von Romuald und seinen Schülern gegründeten oder reformierten Klöster und Einsiedeleien keineswegs erschöpft. Vielmehr wissen wir von Brun, daß öfters aus größeren Einsiedlergenossenschaften besonders eifrige Eremiten auszogen, um völliger Einsamkeit sich hinzugeben[1]. Dadurch daß sich um diese nach einer Regel, aber isoliert lebenden Einsiedler andere Anachoreten sammelten, kam es fortwährend zur Bildung neuer Einsiedlergenossenschaften. So wird Rodulf Glaber Recht haben, wenn er auf die außerordentlich anwachsende Zahl der Einsiedler Italiens hinweist[2].

---

1. Vfr. 3 Anfang; VB. 8 Ende.
2. Rod. Glab. III 1.

Andrerseits hat Romualds Reform auch indirekt auf die Neugestaltung des italienischen Klosterlebens gewirkt, indem man sich seine Klöster, die die Cluniacenser Gewohnheiten beobachteten, zum Vorbild nahm. Die Reform des Marienklosters von Farfa im Sabinerlande ist dafür typisch. Als der Abt Hugo, der seine Abtswürde auf simonistische Weise durch Geld erkauft hatte[3], nach seiner Absetzung durch Otto III. am 22. Febr. 998 wieder zum Abt von Farfa ernannt worden war[4], ging er sofort an die Reorganisation der im Lauf des 10. Jahrhunderts völlig verwahrlosten Abtei[5], in der noch zu seiner Zeit die Mönche wie Weltleute lebten und um die Regel sich nicht kümmerten[6]. Der Versuch, durch Einführung tüchtiger Mönche aus den Klöstern Subiaco uud Cassino bessere Zustände zu schaffen, schlug fehl, da es in beiden Klöstern nach Aussage von Hugo nicht besser war. Wie er selbst sagt, sei er dann auf die Kunde, daß in „dem Ravennatischen Kloster“ strenge Beobachtung der Regel herrsche, dahin gegangen und habe sich die scheinbar besten Mönche für Farfa ausgesucht[7]. Es ist kaum zweifelhaft, daß mit dem einfach als das „Ravennatische“ bezeichneten Kloster St. Apollinare gemeint ist, wo die straffere Zucht durch Romuald herbeigeführt wurde, der seit Okt.-Nov. 998 hier Abt war und den Abt Hugo beriet. Der Prolog der Farfeser Mönchsgewohnheiten berichtet ausdrücklich, daß Hugo nicht nur in der Bekämpfung der Simonie und des Nikolaitismus, sondern vor allem in der Einführung der

---

3. Hugon. opusc. c. 16 (SS. XI 539); Gregor. Catin. c. 3 (SS. XI 559). Für das Folgende besonders wichtig Constitut. Hugonis bei Mabill., Ann. Bened. IV 199; DOIII 276; Reg. Faf. III p. 149 nr. 437.

4. DOIII 276.

5. Destructio Farf. (XV 532--539).

6. Constitut. Hug.

7. Ibid.: . . . Deinde ad Cassinense properari coenobium, in quo similiter inveni, quod non cernebatur commodum. Tunc relatum mihi est, quod Ravennate monasterium regularem tramitem observaret plenius . . . usw.

Cluniacenser Gewohnheiten sich den gefeierten Romuald zum Vorbild nahm[8]. Und als dann Odilo von Cluny und Wilhelm von Volpiano bei ihrem Besuch in Farfa dem reuevollen Abt Hugo zur Sühne für seine simonistische Sünde die Einführung der „Mönchsgewohnheiten von Cluny“ unter Anpassung an die Verhältnisse von Farfa zur Pflicht machten[9], war es ein Schüler Romulds, Johannes, durch den er sich die „Gewohnheiten von Cluny“ verschaffte; Johannes war mit einem anderen Mönch in Cluny gewesen und hatte die dort gemachten Beobachtungen niedergeschrieben[10].

Nichts ist natürlicher, als daß Romuald noch in vielen anderen Klöstern auf die Reform bestimmenden Einfluß ausgeübt hat, wovon die Quellen vollständig schweigen.

§ 18. Süditalien.

Ueber die Verbreitung von Romualds Ideen in diesem Gebiet haben wir nur zwei spärliche Nachrichten, die aber doch schließlich die außerordentliche Aufnahme dieses neuen asketischen Ideals auf italischem Boden beweisen. Der oben genannte Schüler Romualds, Johannes, lebte in einem der hl. Maria geweihten Kloster Apuliens, das damals unter einem Abt Joseph stand[11]. Ebenso hat nach Damianis Bericht der frühere Lehrer Romualds, Marinus, der ja 988 den Pilgerzug des Grafen Oliba nach Monte Cassino begleitet hatte, in Apulien Romualds Reform verbreitet, bis er von Sarazenen erschlagen wurde[12].

8. Consuetud. Farf. Prolog. (Albers p. 1/2 und als „Ordo Farf.“ bei SS. XI 545 ss.): . . . . Romualdus nomine, qui normam priscae iustitiae in sexu renovavit utroque et ordine. C u i u s e x e m p l a i m i t a t u s venerab. Hugo renovavit usw.

9. Const. Hug.

10. Prolog. Consuet. Farf.

11. Ibid: . . . ex discipulis domni Romualdi nomine Johannes . . .

12. VR. 15; über die Sarazeneneinfälle in Süditalien in der letzten Hälfte des 10. Jahrh. vgl. Gay, L'Italie méridionale p. 376 ss.; Schlumberger, l'Epopée byzantine a. a. O.

Exkurse.

I.

Zur Genealogie Romualds[1].

Eine genealogische Untersuchung über die Adelsgeschlechter Ravennas auf Grund des Urkundenmaterials bei Fantuzzi, Mon. Rav. Venezia 1801 VI Bde. und Tarlazzi, Appendice ac Mon. Rav. di Fant. Ravenna 1869 ff. existiert noch nicht. Das bei U. Chevalier, Topo-Bibliogr. II 2509: art. „Ravenna" angegebene Werk von H. Racchetti, Genealogie delle nobili famiglie di Ravenna con note storiche: lavoro riveduto da A. Rachetti, vol. I, Crema 1886, behandelt nicht die Genealogien von Ravenna, sondern von Crema, ist überdies gar nicht in Druck erschienen, sondern befindet sich als Manuskript auf der Biblioteca di Crema. (Frdl. Mitt. des Herrn Zoli, Bibliothekar der Biblioteca Classense in Ravenna.)

Die Abstammung Romualds, dessen Name wie der seines Vaters in Verbindung mit dem Herzogstitel bereits seit dem 9. Jahrh. oft vorkommt. (Fant. I 93 — a. 893), ist seit langer Zeit Gegenstand von Untersuchungen gewesen, indem man ihn bald aus dem Geschlecht der H o n e s t i (Honesti duces . . . Fant. I 120; II 128; III 2) — so Rubeus, Hist. Rav. 255; Wolfsgruber bei Wetzer-Welte, Kath. KL.[2] II 1745; Cappelletti Chiese d'Italia II 100 u. a. m. oder aus dem Geschlecht der T r a v e r s a r a (ducatus Traversaria — F. I 97; I 433; II 303 f.; bes. II 486 Index — so Muratori, Ant. italic. I 153 ss., 1738; Gregorovius Gesch. der Stadt

---

1. Vgl. p. 69.

Rom im Mittelalter III 493; Voigt Brun 231 note 208, entstammen ließ.

Gegen beide Annahmen spricht, daß 1. Damiani, der über die Geschlechter Ravennas genau Bescheid wußte, nichts von einer Abstammung von den Honesti oder Traversara berichtet, sondern ihn „ex . . . ducum . . . stirpe“ entstammen läßt und daß 2. in den vorh. Urkunden unter den Traversara und Honesti beide Namen, Romuald wie Sergius, nicht vorkommen, die doch sonst beide zahlreich auftreten. (z. B. Fant. I 430 f.). Man muß wahrscheinlich neben diesen beiden Geschlechtern noch ein drittes annehmen, dessen Mitglieder in den Urkunden immer unter dem Titel „ex genere . . . ducum“ aufgeführt werden. Der Unterschied zwischen diesem namenlosen Titel und dem der Traversara etc. ist vermutlich darin zu suchen, daß sich letztere nach einem Lehen „Traversaria (Fant. I 97) nennen konnten, während das Lehnsgut der ersteren in der Stadt Ravenna lag und ihre Inhaber daher als „duces“ schlechthin erscheinen; vgl. Leo, Gesch. der ital. Staaten 1829 I 329 ss. So z. B. Andreas ex genere ducum a. 973 . . . Fant. II 38; Gerardus ex g. d. a. 976 . . . II 302; Petrus ex g. d. 973 . . . I 186 etc. Diese duces hatten zur Zeit des byzant. Exarchats eine wichtige Rolle als Militär- und Verwaltungsbeamte gespielt, jetzt besaßen sie aber nur den bloßen Titel noch, ohne irgendwelche Funktionen, jedoch waren sie noch im Besitz von ausgedehnten Lehen und so die eigentlichen Grundbesitzer. Vgl darüber Muratori, Antiquitates Italic. I 158; C. v. Savigny, Gesch. des röm. Rechts im Mttalt. 1834, II 374 ff.; Ch. Diehl, Études sur l'administration Byzantine dans l'exarchat de Ravenne (568—751), 1888, p. 141 ss. p. 304 ss.

Auf Grund der Annahme eines dritten, nicht nach einem Lehen benannten, in Ravenna selbst ansässigen Geschlechtes, deren Mitglieder unter dem Titel „ex genere ducum“ aufgeführt werden, lassen sich über Romuald folgende genealog. Nachweise bringen.

I. Am 16. Juli 983 (DOII 315) erscheinen bei einer ravennat. Gerichtssitzung Ottos II. über eine Klage des Abtes Justus von S. Maria in Serra als Zeugen

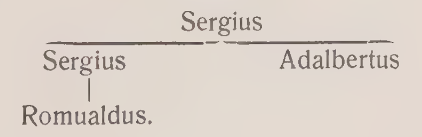
Romualdus dux . . . filii eorum Adelbertus et Sergius gener ducibus (Fantuzzi I 213 hat: genere ducibus).

II. Dieselben werden als Zeugen genannt in einem Placitum des Erzbischofs Petrus zu Ferrara 970 (Ann. Cam. I nr. 34):

Romualdus dux, Adalbertus et Sergius germani, seu Romualdo filio supradicto Sergius dux . .

Den hier genannten „Romualdus filius supradicto Sergio" identificiere ich mit dem unsrigen, dem Romuald Damianis. Denn 1. stimmt mit Damiani überein, daß Romuald der Sohn eines Sergius ist, 2. daß nach Damiani „Romualdus . . . ex . . . ducum . . . stirpe . . . fuit" und in der Urkunde I von 983 Adalbert und Sergius zu dem „genere ducibus" gerechnet wurden, 3. läßt sich diese Annahme gut mit der von uns aufgestellten Chronologie des Lebens Romualds vereinigen. Da nach unserer Chronologie Romuald ca 971/72 ins Kloster eingetreten ist, so wird verständlich, warum R. nicht auch 983 (I) als Zeuge aufgeführt ist, obwohl dieselben Personen wie 970 auftreten.

Der unter I und II zuerst erwähnte Romualdus dux findet sich 955 (Fant. III 2) mit Sergius (DOI 340—a. 967; a. 982 bei Fant. IV 184) und 964 (Fant. I 164) mit „Adalbertus qui vocatur de Sergio" (Fant. I 174—a. 972") zusammengenannt. Es ergibt sich demnach über Romuald zunächst folgende Genealogie:



II.

Romualds Priesterweihe[2].

Einen ersten Anhalt zur Beantwortung der Frage, wann und wo Romuald zum Priester geweiht wurde, könnte eine Stelle aus Damianis Liber Gratissimus (opusc. VI) geben, wo er c. 29 (Migne 145, 141—142) die Frage beantwortet, quod qui promoti fuerant a Simoniacis, miraculis coruscant. Hier heißt es: . . . Illud quoque, quod crebium iterari multis referentibus audio, tacite praetereundum non duco. Quid enim quod non nullos venerabiles viros quos constat proculdubio a Simoniacis ad sacerdotium provectos et usque ad obitum novimus offerendis indesinenter sacrificiis institisse et nunc perspicue videmus insignibus miraculorum virtutibus coruscare? Nostra quippe aetate beati viri, videlicet Rondaldus Camerinensis, Amitus Ramibonensis, Guido Pomposianus, Firmanus Firmensis, et quam plures alii sanctae conversationis studio floruerunt. Super quorum videlicet veneranda corpora ex sacerdotalis auctoritate altaria sunt erecta, ubi nimirum divina mysteria miraculis exigentibus offeruntur . . . Alle, die irgendwie sich mit dieser Stelle befaßt haben, sind m. E. mit Recht für die Lesart „Romualdus“ statt „Rondaldus“ eingetreten. Mabillon, Ann. O. S. B. IV 330, 1717; Mittarelli-Costadini, Ann. Cam. II 35 ss., 1755; O. Turchi, De eccles. Camerin. pontificibus liber. VI, Rom 1762, p. 145 ss. P. Federici, Rer. Pompos. hist. monum illustr., 1781, I 386 ss. Für diese Veränderung spricht daß alle für diese 4 Heiligen von Damiani angeführten Charateristika auf Romuald zutreffen. ein Rondaldus sich aber nirgends nachweisen läßt. 1. Daß Romuald im Besitz der Priesterweihe war — VR. 31, 50; 2. daß über seinem Grabe auf Grund einer kirchl. Entscheidung ein Altar errichtet worden ist — VR. 72; 3. Daß am

---

2. Vgl. p. 182.

Grabe des Heiligen sich Wunder ereignen — VR. prolog.; 4. daß Romuald das Kloster Val di Castro in der Diözese Camarino gegründet hat (VR. 35) und auch dort gestorben (VR. 69) und begraben ist (VR. 72). Diese beiden letzten Tatsachen bringt Damiani durch das Attribut „Cämerinensis" zum Ausdruck; denn daß dieses sich nicht auf die Geburtsstätte des betr. Heiligen, sondern auf den Ort der Wirksamkeit, des Todes und Begräbnisses bezieht, beweist „Guido Pomposianus". Guido war wie Romuald in Ravenna geboren (Vit. Guid. c. 1), wird aber nicht „Ravennatis" sondern „Pomposianus" genannt, da er als Abt von Pomposa gestorben ist (vgl. Guid. c. 16/17); über die beiden anderen vgl. die angeführten Abhandlungen. Daß mit dem genannten Romualdus nicht der Bischof Romualdus von Camerino (c. 993—1027; vgl. Gams p. 679) gemeint sein kann, ist durch Turchi p. 145 ss. genügend bewiesen. Es würde sich also aus dieser Stelle ergeben, daß Romuald von einem Simonisten die Priesterweihe empfing. Ich habe den betr. simonist. Bischof nicht nachweisen können. Während Romualds Aufenthalt in Cusan war Diöcesanbischof von Elne Hildesindus (979–991; vgl. Gallia christiana VI 1038), von dem aber Simonie nicht berichtet wird. Vielleicht wird sich auf Grund dieses einen Anhaltspunktes Näheres ausfindig machen lassen.

III.

Zur Gründung von St. Croce di Fonte Avellana[3] durch Romuald.

Die bisher über die Gründung von Fonte Avellana aufgestellten Ansichten sind größtenteils unhaltbar. Nach der katholischen Tradition gilt als Gründer von Fonte Avellana der Sohn eines Grafen Petrus von Gubbio, Ludolph, (z. B. vgl. Agostino Fiori, Vita del b. Lodolfo Pamphili, vescovo

3. Vgl. p. 193 ss. Die neue Literatur über S. Croce di Fonte Avellana bei Kehr, Regest. Pontif. Rom. IV 92—93.

di Gubbio e fondatore della congregazione dell'Avellana. Rom 1722), der, 956 geboren (Ann. Cam. I 86), die Einsiedelei zusammen mit einem Genossen Johannes 977 gegründet und dem hl. Andreas geweiht habe (Ann. Cam. I 124). 989 habe dann Romuald der Einsiedelei seine Gesetze gegeben (Ann. Cam. I 186). Als Quelle für diese Nachrichten führt man die c. 1304 verfaßten „Gesta Eugubinorum ab aedificatione civitatis usque ad a. D. 1300" eines gewissen Griffolinus Valerianus an, die zur Zeit der Camaldulenser Historiographen handschriftlich auf dem Archiv von Gubbio existiert hätten (Ann. Cam. I 124); vgl. ferner Ann. I 86, wo die andern Vertreter dieser Ansicht aufgezählt sind, I 186 ss., 312; Migne, Patrolog. lat. 144, 971 note 325; neuerdings wieder verteidigt von dem kathol. Priester J. Kleinermanns, Der hl. Petrus Damiani. Heyl 1882, p. 35 Anm. 2, der gegenüber den berechtigten Einwürfen Neukirchs noch den geschichtlich wertlosen Heiligenkatalog des Jakobillus, tom I: de ss. et beatis Umbriae sub die 20. Jan. als Zeugen anführt. Mit Recht ist nun schon von M. Sarti, De episcopis Eugubinis. Pisauri 1755, p. 25 und Neukirch, Petrus Damiani 1875 Diss. Gött., p. 20 die Unrichtigkeit der Annahme eines geschichtlichen Ludolf bewiesen worden, der lediglich als Produkt kirchlicher Legendenbildung anzusehen ist, da geschichtliche Nachrichten über ihn garnicht vorhanden sind; vgl. schon die Zweifel der sonst traditionsgläubigen Camaldulenser I 86 u. I 312.

Ebensowenig haltbar ist die Ansicht von Sackur, Die Kluniazenser, Halle 1892, I 325 nr. 1 und 1894, II 280 nr. 3, daß Fonte Avellana eine Stiftung des Eremiten Dominicus von Foligno († 1031) gewesen sei. Er begründete seine Behauptung mit einer Stelle der von dem Casinater Diakon Alberich verfassten Vita Dominici c. 17 (Mab. AA. SS. OSB. VI 1 539): Dominicus . . construxit coenobium quod ab enormi arbore Avellana, quae iuxta olim constiterat, S. Petri de Avellana nuncupationem accepit". In der besser orientierten,

von seinem Schüler Johannes verfaßten Vita Dominici, die Sackur übersehen hat, erfahren wir Näheres über die Entstehung von St. Peter di Avellana: Praeterea in paucis a Burello maiore precibus intervenientibus in Sangro construxit coenobium, quod ab hominibus illius terrae incolis S. Petri de Avellana dicitur, quod ipse Burellus multis ditavit praediis atque divitiis. (Analecta Bollandiana. Brüssel 1882, I 284 nr. 6). Diese Gründung erfolgte 1025, denn nach einer Bemerkung der Chronik von Monte Cassino (Chron. Casin. III 39 bei SS. VII 731) wurde eine Schenkung des Sohnes dieses in der vita Domin. c. 6 genannten Grafen Borell, die vom Jahre 1069 datiert ist (Gattula, ad hist. abbat. Casin. Accessiones p. 178) 44 Jahre nach der Entstehung von St. Peter di Avellana gemacht. Vgl. Anal. Boll. I 284 nr. 1.

Sackur irrt daher, wenn er Dominicus von Foligno als Gründer von S. Croce di Fonte Aellana hinstellt, da S. Croce di Fonte Avellana und St. Peter di Avellana zwei verschiedene Orte und nicht, wie Sackur tat, zu identifizieren sind, denn 1. war das Avellana Damianis nicht dem hl. Peter, sondern dem hl. Kreuz geweiht; vgl. die officielle Eidesformel der Laienbrüder von St. Croce di F. A. . . . in hac eremo, quae est aedificata ad honorem Dei et Crucis (Peter Dam. opusc. 15 c. 7 bei Migne 145, 342); 2. war S. Croce di F. A. ursprünglich nur eine Einsiedelei, bei der erst unter Damianis Priorat d. h. nach 1044 ein Kloster errichtet wurde, Dam. opusc. 14 (Migne 145, 332): . . . claustrum quoque iuxta ecclesiam construi . . . censuimus . . .; 3. lag S. Peter di Avellana in Sangro d. h. bei dem heutigen Castel Sangro, nordöstl von Monte Cassino, in der heutigen Provinz Aquila, also im südl. Gebiet von Rom, während S. Croce d. F. A. im nördl. Gebiet von Rom (vgl. p. 193 nr. 53) zu suchen ist.

Kehr, Regesta Pontific. Roman. IV 93, Berlin 1909, sieht die Frage der Gründung als unentschieden an, was auch nach A. Gibelli, Monografia dell'antico monastero di S. Croce

di Fonte Avellana, i suoi priori ed abbati, Faenza 1896 und R. Biron, St. Pierre Damien. Paris 1908, die Kehr vorlagen, von mir aber nicht zu beschaffen waren, der Fall zu sein scheint.

Am nächten steht unserer in der Darstellung vertretenen Auffassung Neukirch (p. 20), der auf Grund der großen Uebereinstimmung der Asketengebräuche Camaldolis und Avellanas die Gründung Fonte Avellanas einem Schüler Romualds zuwies, sie aber Romuald selbst absprach, weil Damiani nichts darüber berichte. Wir halten aber trotzdem aus den in der Darstellung gegebenen Gründen an der Stiftung der am Monte Catria gelegenen Einsiedelei von St. Croce di Fonte Avellana durch Romuald fest. Wenn Damiani nur den Aufenthalt Romualds am Monte Catria, nicht aber die Gründung der dort gelegenen Einsiedelei von ihm berichtet (VR. 19: aliquando . . . . vir s. non longe mansit a Catria . . .), so erklärt sich dies daraus, daß es Damiani bei seiner vita überhaupt nicht auf genaue Berichterstattung über die Entstehung der einzelnen Romualdinereinsiedeleien, sondern auf die Erzählung der dort von Romuald bewirkten Wunder ankam (vgl. p. 7). Er erzählt daher nicht einmal etwas von der Entstehung der beiden berühmtesten Romualdstiftungen, von Pereum und Camaldoli, sondern nur von Romualds Aufenthalt daselbst und seinen dort bewirkten Wundern, indem er ihre Entstehungeschichte als bekannt voraussetzt; vgl. VR. 21 u. VR. 46. Noch viel eher konnte Damiani in Romualds Biographie die nähere Beschreibung von Avellanas Gründung übergehen, da die Mönche des in der Nähe gelegenen St. Vincenzklosters durch ihren Abt noch direkte Nachrichten darüber haben konnten (vgl. p. 4 ss.).

Daß tatsächlich zu Romualds Zeit eine Einsiedelei in Fonte Avellana entstand, beweist eine verlorene Urkunde des Papstes Silvester für Avellana, die zwischen 999—1003 ausgestellt sein muß (Kehr, Regest. pontific. IV 94 nr. 1). Diese kann aber nur für eine Einsiedelei in Fonte-Avellana aus-

gestellt sein, da das Kloster erst durch Damiani gebaut wurde. Beides stimmt zu unserer in der Darstellung begründeten Behauptung, daß Fonte Avellana seinen Ursprung dem Aufenthalt Romualds am Monte Catria verdankt.

IV.

Das Kloster S. Maria di Palatiolo zur Zeit Romualds[4].

Die Lage des Klosters „S. Mariae in insula Palatioli", das 858 von dem Erzbischof Johann von Ravenna (850—878) gegründet wurde, läßt sich aus der Gründungsurkunde (Ann. Cam. I nr. 5) feststellen: . . . insula quae vocatur Palatiolum inter affines a duobus lateribus fluminis qui vocatur Padus et Renus, a tertio latere mare, a quarto latere fosso novo, in qua . . . tuum monasterium . . . fundatum esse videtur." Eine Ergänzung dazu bieten die geographischen Bestimmungen bei Simeon arch. episc. in constitut. 242 vom Jahre 1222 (Fant. II 189ss. und Margarini, Bullarium Casinense 1650 II nr. 242 p. 255 ss.) . . . Insulam quae vocatur Palazzolus integram inter hos fines, cuius hi sunt. a primo latere Padus in mare per portum Primarii currens, a duobus Badarenus exiens de Pado apud ecclesiam s. Nicolai, quae infra dictam insulam esse videtur, et usque ad catenam Ravennae, et descendit per portum qui dicitur s. Mariae in marc, et a quarto mare ipse ex lateris orientis, in qua dicta Insula Ecclesia Beatae Mariae quae dicitur Palazzolo fundata esse videtur." Aus dem Vergleich dieser beiden Urkunden ergeben sich auch für die Lage von Pereum wichtige topographische Bestimmungen. 1. Der hier Padus genannte Fluß, in mare per portum Primarii currens, muß der heutige Po di Primaro sein, der sich bei dem Dorf Porto di Primaro ins Meer ergießt. 2. Der „Padus et Renus" in der ersten, Badurenus in der zweiten Urkunde genannte Fluß bog bei dem Dorfe Badureno nach Süden ab, floß östlich an Ravenna vorbei und mündete in den heute Porto Fuori genannten, damals mit einem Marienkloster verbundenen Hafen ins Meer. Vgl. die Karte des Instituto greografico militare 1897 (Edizione 1913). Blatt 89; Voigt, Brun p. 38, 246. Die Palazzuoloinsel lag also im NO. von Ravenna, östlich von der Insel Pereum (heute S. Adalbert. vgl. p. 196 nr. 2); der heutige Ort Mandriole würde ungefähr ihren Mittelpunkt gebildet haben. Agnelli, der zur Zeit der Gründung des Klosters seinen Liber pontificalis schrieb, teilt über einen Palast des Erzbischofs

---

4. Vgl. p. 190 ff.

Johannes daselbst und damit auch über die Lage des Klosters noch Folgendes mit: (SS. rer. Langob. et Italic. p. 303): . . . venit . . . in Porte Lione, ubi postea palatium modicum haedificare iussit in insula, non longe a litore maris, ubi nunc monasterio S. Mariae esse videtur, non longe ab Ravenna miliario 6 . . .

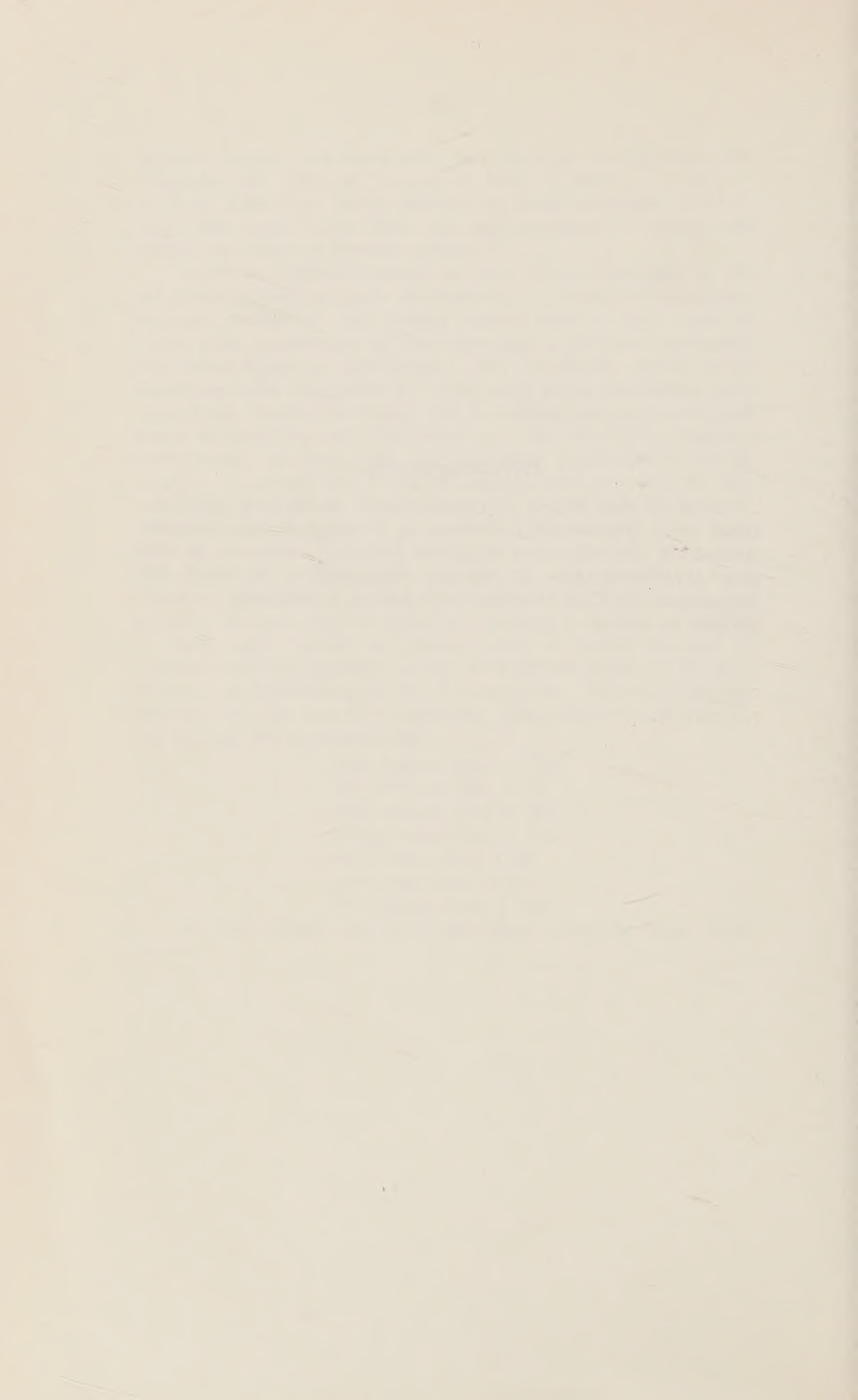
Durch den Gründer wurden mit dem Kloster verbunden 1. ein auf derselben Insel gelegenes Marienkloster . . . monasterium ad tuum honorem constructum cum clausura quadam vinee et horto iuxta se posito, quod monasterium ad memoriam regis et ad Farum nuncupatur. Eine nähere Erklärung gibt Agnelli p. 304: Theodorich sepultus est in mausoleum quod ipse haedificare iussit extra portas Artemetoris quod usque hodie vocamus ad Farum, ubi est monasterium s. Mariae quod dicitur ad memoriam regis Theodorici . . .; über die weitere Namensveränderunng vgl. Fant. I 119, 307; II 189 ss., 2. das Kloster zum hl. Georg (. . . monasterium s. Georgii martyris, quod non longe ab ipso monasterio constructum esse videtur . . .). Die Urkunden dieses Georgsklosters von Palatioli, das von dem gleichnamigen in der Stadt Ravenna (monast. S. Georgii in Tabula oder auch „monast. in suburbio Ravennae" Fant. II 163) zu unterscheiden ist, sind registriert bei Fant. II 252 ss. Dazu kamen durch Erzbischof Petrus 957 (Fant. II 21) die beiden in Ravenna gelegenen Klöster, 3. monast. S. Eusebii, 4. monast. S. Mariae quod vocatur ad Hortum situm in civitate Ravenne in regione S. Andreae apostoli, so daß zu Romualds Zeiten S. Maria in Palatioli ein Klösterkomplex von 5 Abteien war. Wer zu Romualds Zeit Abt war, läßt sich nicht ausmachen. Lange Zeit war Abt Andreas der sich seit 970 nachweisen läßt.

970 Andreas Fant. I 172
981 Andreas Fant. II 42
983 Andreas Fant. IV 500
984 Andreas Fant. I 214
997 Bonizo Fant. I 223
998 Ursus Fant. II 50
1001 Bonizo Fant. II 346.

Bei Kehr, Regest. pont. V ist das Kloster seltsamer Weise nicht genannt.

Berichtigungen.

Seite 77 Zeile 6 lies: Suffragenkirchen — *S. 123 Anm. 127 Z. 3:* ergibt — *S. 138 Anm. 47 Z. 5:* itaque — *S. 158 Z. 5:* ihre — *S. 169 Anm. 83 Z. 3:* πατὴρ — *S. 172 Anm. 102 Z. 3:* χάνωνα — *S. 177 Anm. 121:* Vgl. § 14 — *S. 191 Z. 1:* Comacchio — *S. 194 Z. 13:* beobachteten — *Z. 17:* Cilicium — *S. 227 Z. 3:* Palästinas — *Z. 5:* beenden zu wollen.



HISTORISCHE STUDIEN

VERÖFFENTLICHT

VON

E. EBERING
DR. PHIL.

HEFT 108

DER PRINZ VON PREUSSEN AUGUST WILHELM ALS POLITIKER
VON DR. WILHELM MORITZ PANTENIUS.

Berlin 1913